

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2020/2 (64. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Tudomány —
társadalom

Tartalom

Bevezető (<i>Ambrus Gergely</i>)	5
------------------------------------	---

FÓKUSZ

FEHÉR M. ISTVÁN: Tudomány – filozófia – társadalom. Racionális-e a tudomány?	11
BERNÁTH LÁSZLÓ: A tudományos közösség (in)toleranciája a fenomenológiai eliminativizmus, a normatív hibaelmélet, valamint a mesterséges intelligencia morális felelősségének tükrében	30
SÁGI PÉTER TAMÁS: Van szabadság, csak akarni kell	46
HOFFMANN MIKLÓS – KICSÁK LÓRÁNT: A matematika mint performatív észjáték	57
MAROSÁN BENCE PÉTER: A kulturális modernitás mint az újkori emberiség önreflexiója. Márkus György reflexiós filozófiájáról	81

FÓRUM

KAMPIS GYÖRGY: Az új fodrász	99
NEMES LÁSZLÓ: Állampolgári tudomány és közösségi filozófia	113
LOVÁSZ ÁDÁM: A szerző válasza	132

VARIA

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE: Egy hiányzó fejezet nyomában. Hans Blumenberg és a politikai mítoszok	147
FEKETE KRISTÓF: Lukács Kafkát olvas	155
KINTLI BORBÁLA: A kétségesse váló azonosság	176

SZEMLE

PAVLOVITS TAMÁS: Határon innen és túl	195
TAKÓ FERENC: Nehéz felemelni, de nehezebb letenni	199
E számunk szerzői	211
Summaries	213

Bevezető

A *Fókusz* rovat és a kapcsolódó *Fórum*-beli írások a tudomány, a filozófia és a társadalom viszonyával kapcsolatos különböző kérdéseket vetnek fel.

Fehér M. István *Tudomány – filozófia – társadalom. Racionális-e a tudomány?* című tanulmányának kiindulópontja, hogy a nézet, mely szerint a tudomány a tiszta racionalitás terméke, és a tudományos tudás természete időtlen, történelmi és társadalmi kontextusoktól független kritériumokkal megragadható, a közgondolkodásban valószínűleg még mindig domináns (még ha a közelmúltban csökkent is az elfogadottsága), és a tudományfilozófiában is sokáig, a logikai pozitivizmus 1960-as, 1970-es évekbeli visszaszorulásáig meghatározó volt. A tanulmány ezt a tudományképet vitatva tárgyalja tudomány, filozófia és társadalom viszonyát többféle nézőpontból is. Egyfelől elemzi a történetileg változó tudományfogalmakat az antik elképzelésektől a Galilei–Newton-féle újkori (természet)tudomány-felfogáson át az ezzel rivalizáló 20. századi elképzelésekig, amelyek a szellemtudományok önállóságát tételezik. Másfelől elemzi a tudomány történelemfeletti koncepciójának történeti megjelenését és társadalmi kontextusát a felvilágosodásban, valamint a felvilágosodás után megjelenő kétféle, egymással ellentétes attitűdöt is: az egyik szerint a tudomány az igazság megfellebbezhetetlen forrása, és ilyenformán a vallás szerepét veszi át; a másik a tudományban csalódott attitűd, amely a tudományban is álcázott uralmi törekvéseket és viszonyokat vélelmez, és ezáltal a tudománykritikát egyben korkritikaként jeleníti meg. Ez a két attitűd máig jelen van a tudomány és társadalom viszonyára vonatkozó elképzelésekben. Fehér értelmezése szerint ugyanakkor „a tudomány már nem sugall megfellebbezhetetlen tekintélyt vagy megrendíthetetlen igazságot, hanem inkább egyfajta praxist, életgyakorlatot. [...] A tudomány tudományosságát nem annyira az »objektív megismerésben«, mint inkább valami másban keresi – a tudományos közösségekben megvalósuló szolidaritásban, a közösségi együttélés példászerű modelljében, a kényszermentes megegyezésben.”

Bernáth László *A tudományos közösség (in)toleranciája...* című tanulmányában a tudományos és a filozófiai közösség eltérő hozzáállását elemzi azzal kapcsolat-

ban, hogy mi lehet egyáltalán a diszkusszió legitim tárgya; konkrétan azt a kérdést vizsgálja, hogy a tudományos és a filozófiai közösség miért nem egyformán reagál olyan elméletekre, tézisekre, amelyek evidensen hamisak. Míg a mérvadó tudományos folyóiratokban és más fórumokon nem jelenhetnek meg ilyen álláspontok, így például nem publikálnak a lapos Föld- vagy a fiatal Föld-elmélet mellett szóló írásokat, tudományos konferenciákra nem válogatják be az ilyen tézisek mellett kiálló előadásokat, addig elsőrangú filozófiai folyóiratokban megjelennek olyan cikkek, amelyek a fenomenológiai eliminativizmus, azaz a tudat illuzórikus mivolta vagy a tudattalan mesterségesintelligencia-rendszerek erkölcsi felelőssége mellett érvelnek, amelyek Bernáth szerint hasonlóan abszurd nézetek. Bernáth ezen különbségeket elemzi, továbbá azt is vizsgálja, hogy ténylegesen mi az alapja annak, hogy a tudományos közösség kiközösíti ezeket a nézeteket, és hogy vajon ezek jó indokok-e – az egyébként általa is helyeselt – elutasító attitűd igazolására.

Sági Péter *Van szabadság, csak akarni kell* című tanulmányában szintén egy olyan témát tárgyal, amiben a filozófia és a természettudományok egyaránt érdekeltek, és amit szélesebb társadalmi érdeklődés is övez. Sági azt a szabad akarat valóságossága körüli vitát mutatja be, amely az elmúlt jó harminc évben bontakozott ki, bizonyos tudományos pszichológiai eredmények, konkrétan Libet, majd Soon kísérletei nyomán, amelyek, úgy tűnik, azt mutatják, hogy amit saját, szabad döntésünknek gondolunk, az valójában egy tudattalan agyi megnyilvánulás megkésett tudatosulása. Ezeket a kísérleteket a természettudós értelmzők szignifikáns része a szabad akarat empirikus cáfolataként értelmezte, míg a filozófusok többsége szerint az adott kísérletek nem relevánsak a szabad akarat létezése vonatkozásában. Sági esettanulmánya jól illusztrálja a természettudományok és a filozófia különböző attitűdjét egyazon témával kapcsolatban, továbbá foglalkozik ezen tudományos és filozófiai vita lehetséges társadalmi hatásaival is, a vita ismeretterjesztő cikkekben megjelenő bemutatásának, értelmezéseinek elemzésével.

Hoffmann Miklós és Kicsák Lóránt *A matematika mint performatív ésjáték* című írásukban a matematika, illetve a matematikai tudás ún. performatív elmélete mellett érvelnek, amely radikálisan szakít a matematikai platonizmussal, avagy a „matematikai abszolutizmussal”. A performatív elmélet a matematika szociálkonstruktivista felfogásainak rokona, amennyiben a matematika tartalmát lényegileg társadalmi tevékenységektől függővé teszi, konkrétan a matematikusok közösségének közös és időben, történetileg kibontakozó folyamatában létrejövőként tekinti. Ugyanakkor további megkülönböztető jegye, hogy nem elsősorban a matematikai entitások ontológiai státuszára helyezi a hangsúlyt, hanem magára a matematikai „cselekvésre”. Hoffmann és Kicsák saját „folyamatközpontú” elképzelésüket a rivális „entitásközpontú” megközelítésekkel összevetésben a nyelv leíró/referenciális, illetve cselekvő/performatív felfogásának az analógiájával jellemzik. Ahogy maga a vizsgált nyelvi jelenség más a

beszédaktus-elmélet és a nyelv deskriptív-referenciális felfogása számára (nyelvi cselekvések proposíciók helyett), ezáltal más a jelenséget leíró/magyarázó fogalomrendszer is (sikerülési feltételek igazságfeltételek helyett stb.). És hasonlóképpen, ahogy a beszédaktus-elmélet szempontjából másodlagos kérdés a nyelvi jelentés ontológiai státuszának a kérdése, a matematika performatív felfogása számára a matematikai tárgyak ontológiai státusza, akár abszolútként, akár konstruáltként fogják fel azt, mint a platonisták, illetve a szociálkonstruktivisták, nem lényegi kérdés.

Marosán Bence *A kulturális modernitás mint az újkori emberiség önreflexiója* című írása Márkus György reflexiófogalmát elemzi, valamint a metafizikai reflexió lehetőségeit is vizsgálja a modern tudásipar korában. Marosán értelmezésében Márkus a reflexió fogalmát a kultúra filozófiai magyarázatába illeszti bele, a kultúra modern kori fogalmát pedig a felvilágosodás és a romantika két nagy hagyományából eredezteti: felfogása szerint a jelenkori társadalom és kultúra kialakulásában a felvilágosodás, amely a társadalom újjászervezését a tudományos, észszerű reflexióra kívánta alapozni, és a romantika művészetközpontúsága, esztétikai attitűdje egyaránt meghatározó szerepet játszott. Ezen túlmenően azonban Márkus a modern társadalmat a termelés és elidegenedés kategóriáival is jellemzi, és ennek megfelelően a reflexió modern formáját a termelés jelenségkörébe ágyazza be. Márkus szerint a reflexió autonómiáját a kapitalizmus által generált elidegenedés behatárolja, korlátozza, ugyanakkor Marxtól és a felvilágosodástól eltérően úgy véli, az elidegenedés soha nem számolható fel teljesen; mindazonáltal az elidegenedés radikális mérséklése elegendő az emancipáció marxi programjának megvalósításához.

A *Fórum* rovat írásai szintén kapcsolódnak a lapszám fókusztemájához. Lovász Ádám válaszol Dombrovski Áron recenziójára a szerző *Az érzet deterritorializációja* című kötetéről (*MFSz* 2019/3. 249–260); ez a vita szintén kapcsolódik a tudományosság kritériumainak kérdéséhez. Kampis György a tudomány szerepének és státuszának változásáról ír, Nemes László pedig a tudományban való aktív társadalmi részvétel új formáiról, az ún. „filozófia kávéház” és a „tudomány kávéház” intézményéről, a „közösségi tudomány” és az „állampolgári tudomány” eszméjéről.

Kampis György *Az új fodrász* című vitáiratában a tudomány társadalmi státuszáról fejti ki véleményét, történeti keretben, a jövőbeli kilátásokra is kitérve. Kiemelve az egyik alapgondolatot: a tudomány tekintélye és kiemelten támogatott státusza, nagyjából az 1970-es évekig, történeti kontingencia volt. A tudománynak korábban, illetve másfajta társadalmakban nem volt ilyen kitüntetett helyzete; nemcsak a „primitív társadalmakban”, hanem a Római Birodalomban sem volt a tudományoknak tekintélye, illetve politikai támogatottsága. A 20. századi státusz, amely szerint a tudomány az igazság letéteményese, és ebből kifolyólag társadalmi-politikai viták legitim résztvevője, sőt akár döntőbírája, és ezzel összhangban megfelelő anyagi támogatásra jogosult, a 20. század végére

megváltozott; a tudománynak legfeljebb alacsony társadalmi státuszú szolgáltató szerep jut, a szolgáltatásra való igénytől, illetve annak sikerétől függő díjazással. Kampis, érthető módon, nem túl lelkes e státuszváltozástól, ugyanakkor úgy véli, jogosult igény, hogy a támogatást végső soron álló adófizetők számára nyilvános legyen, mit finanszíroznak, a tudomány igenis köteles kommunikálni a társadalom felé, mire használják fel a kutatásra szánt pénzeket. Ugyanakkor a társadalom szélesebb köreinek megismertetése a tudomány eredményeivel hasznos lehet a tudomány elismerésének és támogatottságának újbóli növelése érdekében.

Nemes László is a tudomány és társadalom kapcsolatát vizsgálja: azonban a Kampis által említett kétféle viszonyon, a tudomány demokratikus ellenőrzésén és az eredményeihez való hozzáféréseken túl egy másik fajta kapcsolatot, a társadalom nem szakértő, „érdeklődő amatőr” tagjainak a tudományos tevékenységben való részvétele lehetőségét vizsgálja. A tanulmány bemutatja az elmúlt két évtizedben megjelent ún. filozófia kávéházak és tudomány kávéházak működését, amelyek az ilyen aktív állampolgári részvétel példái lehetnek. A filozófia kávéházakban a résztvevők bizonyos fontos filozófiai fogalmakkal kapcsolatos nézeteiket vitatják meg közösen, episztemológiailag egyenrangú partnerekként; ez a közösségi gyakorlat pedig nemcsak népszerűsíti az ismert (szak)filozófiai nézeteket, hanem adott esetben új eredményekhez is vezethet, új módon, összhangban a tudás előállítására vonatkozó kollektív episztemológiai elképzelésekkel. A tudomány kávéházak részben hasonló elvek alapján működnek, bizonyos, a témák természetéből fakadó eltérésekkel. A tudományos kérdések jelentős részének megvitatásához inkább kellenek olyan előzetes ismeretek, amilyenek a filozófiai témákhoz kevésbé: az igazságosság vagy tisztelet fogalmáról vélhetőleg könnyebb érdemi beszélgetést folytatni szakmai háttér nélkül is, mint a részcsekefizikáról, a rákkutatásról vagy a globális felmelegedésről. Mindazonáltal vannak olyan köztes témák, ahol az „állampolgári” vagy „közösségi tudomány” hozzájárulása érdemi lehet, így például a bioetika bizonyos témái, a transzplantáció, a haláldefiníciók, az állatkísérletek, a teljesítménynyfokozó beavatkozások, az asszisztált reprodukció etikai kérdései. Ezen intézmények működése, a szerző reményei szerint, hozzájárulhat a tudomány demokratikus legitimációjának növekedéséhez is.

Varia rovatunkban három írást közlünk. Kintli Borbála *Kétségesé váló azonosság* című tanulmányában kettős célt tűz maga elé. Egyfelől elemzi Ricœur szubjektumelméletét, elsősorban a késői *Soi-même comme un autre* (1990) alapján, másfelől kontrasztba állítja ezt a különbség filozófusainak, Deleuze-nak és Levinasnak a felfogásával, akik a radikális alteritás problémáját állítják a középpontba. Ricœur elmélete, a latin *idem* és *ipse* fogalmát alkalmazva, a szubjektum kétféle elképzelését vázolja fel: az *idem* egy önazonos, állandó és változatlan én képét fejezi ki, az ipszeitás értelmében vett szubjektum ezzel szemben nem egy megigathatatlan azonosság, hanem „én és más” folyamatos dialektikájában írható

le, amiről Ricœur hermeneutikai elemzést ad (*l'herméneutique du soi*). Az azonoság mindazonáltal nem számolódik fel teljesen Ricœur szerint, azonban állandó újraaffirmálására van szükség a szubjektum részéről. A különbség filozófusainak nézete ennél radikálisabb, amennyiben az abszolút alteritás elképzelése az én azonosságának teljes felszámolása, eltűnése irányába mutat. Kintli nézete, úgy tűnik, Ricœuréhoz áll közelebb. Elfogadja Ricœur leírását a szubjektum kétségessé válásáról, amit az ipszeitás fogalma és az önmaga hermeneutikája ragad meg, ugyanakkor úgy véli, a radikális alteritás elképzelésére támaszkodó nézetek túl messze mennek: kétséges, hogy szükségszerű-e és legitim-e a másság radikális tapasztalatára támaszkodva a szubjektum egész elméletét elvetni.

Balogh László Levente *Egy hiányzó fejezet nyomában* című írásában Hans Blumenberg politikai mítoszokkal kapcsolatos nézeteit elemzi. Blumenberg nagyszabású művéből, az *Arbeit am Mythos*-ból (1979) kimaradt a politikai mítosz elemzése, ahogy arra számos kritikus is rámutatott. Mint kiderült, Blumenberg szándékosan hagyta ki az erről szóló fejezetet a művéből és a témát önállóan, kibővített tanulmány formájában kívánta tárgyalni. Ennek kézírata posztumusz jelent meg; Balogh az ebben kifejtett nézeteket elemzi. Eszerint a politikai mítosz a mítoszok speciális esete, amelyet a prefiguráció teológiai fogalmának analógiájára lehet jellemezni: történelmi döntéshelyzetekben a prefigurációs tézisek egyszerre szolgálnak döntési segédeszközként és utólagos igazoló eszközökként is. A prefiguráció nyitottsága pedig kellően tág értelmezési lehetőséget teremt az alkalmazó számára, ugyanakkor a döntés legitimációját is megalapozza, a példa tekintélyére hivatkozva.

Fekete Kristóf *Lukács Kafkát olvas* című tanulmánya Lukács Kafka-kritikáját helyezi a késői esztétika és az egész lukácsi életmű átfogó kontextusába. Lukács késői esztétikája antropológiai és erre alapozott történelemfilozófiai nézetein nyugszik: „Az emberi létezés értelmes magyarázatára irányuló szükséglet [...] a művészet legmélyebb alapja” (Lukács 1969b. 1985. *Az esztétikum sajátosságai* 2. 168), a realizmus követelménye az esztétikában pedig ehhez a szükséglethez kapcsolódik. A műben visszatükröződő történelmi valóság az emberi nem fejlődésének és haladásának alapja, a művészetnek a világ transzcendens „magyarázat-pótlékai” helyett immanens értelmet kell adnia az e világi eseményeknek és ezáltal a világtörténelemnek is. A művész értékének fokmérője, hogy „képes-e rá, hogy a valóságot ne károsnak fogja fel, hogy felismerje a törvényszerűségeket, a fejlődési irányokat és az emberek szerepét a történelemben” (Lukács 1985. *A kritikai realizmus jelentősége ma.* 98). Fontos megjegyezni ugyanakkor, hogy Lukács, Fekete értelmezése szerint, nem gondolja úgy, hogy a realistának muszáj az emberi nem haladásáról feltett kérdésre a szocializmus válaszát adnia. Kafka irodalmi műveiben megjelenő „víziója” ugyanakkor tökéletesen ellentmond ennek a képnek. Lukács értelmezése szerint Kafka határozott intuíciója a történelem értelmetlensége, amit Fekete ellen-történelemfilozófiának is nevez. A Kafka-művek világában minden döntés rossz: léteznek ugyan cselekvési

alternatívák, amelyek máshova vezetnek, de akárhova is jut el végül a karakter, mindegyik ugyanolyan rossz lesz. Ilyenformán, Fekete központi tézise szerint, Lukács egyáltalán nem értette félre Kafkát; mi több, saját nézőpontjából kiindulva igaza is volt, Kafka művészetének elutasításával ugyanis Kafka implicit történelemfilozófiáját és antropológiáját utasította el.

Szemle rovatunkban két recenziót közlünk: Pavlovits Tamás Kállay Géza *Mondhatunk-e többet?* című, posztumusz megjelent kötetét mutatja be (Budapest, Liget Műhely, 2018), amely, többek között, Shakespeare, Wittgenstein, Camus, Emerson és Kosztolányi műveiről szóló tanulmányokat tartalmaz. Takó Ferenc pedig Boros Gábor és Paolo Santangelo *The Culture of Love in China and Europe* (Leiden–Boston, Brill, 2020) című munkáját, a szeretet filozófia- és irodalomtörténeti reprezentációiról szóló multidiszciplináris szakirodalom alapvető művét elemzi, amely a Brill Kiadó *Emotions and States of Mind in East Asia* című sorozatában jelent meg.

Ambrus Gergely

FEHÉR M. ISTVÁN

Tudomány – filozófia – társadalom

Racionális-e a tudomány?

I. A RACIONALITÁS KONTEXTUALIZÁLÁSÁNAK LEHETŐSÉGEI: RACIONALITÁS, TUDOMÁNY, FILOZÓFIA

„Hajlamosak vagyunk azt gondolni – hangzik a *Magyar Filozófiai Szemle* 2020/1. száma tematikus blokkjának felhívásában –, hogy a tudomány a tiszta racionalitás terméke, ezért független a történeti, kulturális és társadalmi meghatározottságoktól. A 19. század, elsősorban a marxi tudásszociológia kezdetei, de még inkább Max Weber nagy hatású elemzései óta azonban tudjuk, hogy a tudomány maga is egy a társadalmi jelenségek közül. Ennek következtében vizsgálható a politikai elvárások, a hosszú és rövid távú társadalmi hasznosság, a kulturális meggyőződések, az oktatáspolitikai, az egyetemi oktatás struktúrája, a laboratóriumok technikai működése, de még az akadémiai élettel járó publikációs kényszer és publikációs szokások felől is. A tudomány reflexívvé válását mutatja a tudományszociológia.”

A „tiszta racionalitás terméke”, szembeállítva „politikai elvárásokkal”, „kulturális meggyőződésekkel” és hasonlókkal, igen markáns különbségtételt jelez: arra utal, hogy a „tiszta racionalitás terméke” önmagáról nem tud racionálisan számot adni, önmaga nem racionális. Ebben az összefüggésben joggal beszélt Karl Popper saját – „kritikátlan” racionalizmussal szembeállított – „kritikai racionalizmusáról”, nem utolsósorban észhitről, pontosabban „irracionális észhitről” (*irrational faith in reason*).¹

¹ Lásd: „Sem logikai argumentum, sem tapasztalat nem hozhatja létre a racionalista attitűdöt; ugyanis az csak azokra fog hatni, akik készek argumentumokat és tapasztalatokat fontolóra venni, és akik ezért már magukévá tették ezt az attitűdöt. Tehát a racionalista attitűdöt először magunkévá kell tennünk ahhoz, hogy bármely argumentum vagy tapasztalat hathasson ránk, ezért maga nem alapozható argumentumra vagy tapasztalatra [...] Ez azonban azt jelenti, hogy az, aki elfogadja a racionalista attitűdöt, azért tesz így, mert – tudatosan vagy tudattalanul – már elfogadott valamilyen javaslatot vagy döntést vagy hitet vagy viselkedést; s ez az elfogadás nevezhető »irracionálisnak«. Ezt az elfogadást, akár kísérleti jellegű, akár valamifajta megállapodott habitushoz vezet, az *észbe vetett irracionális hitként* írhatjuk le.” („But neither logical argument nor experience can establish the rationalist attitude; for only those who are ready to consider argument or experience, and who have therefore adopted this attitude, will be impressed by them. That is to say, a rationalist attitude must be first adopted if any argument or experience is to be effective, and it cannot therefore be based upon argument or experience [...] But this means that whoever adopts the rationalist attitude

„A racionalizmus önmegalapozása logikai okokból lehetetlen”, ezért Popper döntésnek nevezi a racionalista beállítottság vállalását, és ez a döntés [...] logikailag előtte áll minden racionális érvelésnek [...]” – összegezte Popper nézeteit Hans Albert, a múlt század hatvanas éveiben lezajlott nagyhatású ún. pozitivizmus-vita Popper mellett másik, önmagát „kritikai racionalistaként” meghatározó résztvevője (Albert 1976a. 410–411). Ugyancsak ő jegyzi meg másutt: „Minthogy érvek bármely típusának elfogadása előfeltételezi a racionalista beállítottságot, ez maga érvekkel nem alapozható meg” (Albert 1976b. 485). A frankfurti iskola képviselőinél, bármennyire tagadják is, „álcázott decízióról” van szó: a vitapartnerrel szembeni különbség éppen abban áll, hogy míg ők elismerik, tehát vállalják az „észhit” melletti döntést, addig a vitapartner az elsődleges etikai mozzanatot nem ismeri be, vagy éppenséggel „megismerésként” akarja elkendőzni. (Lásd Albert 1976a. 376; némileg bővebben lásd Fehér M. 1980.)

Jelen dolgozatban a tudományfogalom pluralitásáról szeretnék néhány gondolatot kifejteni, közelebbről pedig arról, hogy nem igazán tudjuk – más szóval bizonytalanok vagyunk abban –, miről is predikáljuk a „tisztá racionalitást” (egy valamiről vagy több valamiről?), avagy hogy többfajta „tisztá racionalitás” is van.

Hogyan értjük azt, ami a tisztá racionalitás forrása? Vajon maga is racionális? Mit jelent a „racionalitás”? Ha azt mondjuk, a racionalitás észszerűséget (*reasonableness*) jelent, utóbbi meg józan gondolkodást, felmerül az ész fogalmára való rákérdezés szükségessége, s aligha kerülhető meg a kanti észfogalom tematizálása.

Az eddigi megfontolásainkkal azonban hallgatólagosan is történeti–filozófia-történeti optikát teszünk magunkévá – valami olyat, amelytől a tisztá racionalitás hívei idegenkednek, és pedig nem véletlenül, hiszen a normatív, történetfeletti nézőpont lehetőségét látszik megkérdőjelezni. Ám ha a racionalitás fogalmát – keletkezését, jelentését, jelentésének változásait – filozófiai vizsgálódás tárgyává kell tennünk, akkor mérlegelnünk kell a lehetséges tematizálási módokat, alternatívákat – azt, hogy több is van belőlük –, s ezzel máris a pluralizmus talajára helyezkedtünk. (A tudomány filozófiai kontextualizálásának pluralizmusára utal egyébként e tematikus szám felhívása is.) Úgy tűnik, egy történelemfeletti racionalitásfogalom vagy bármely egyéb fogalom egy-értelműsége (azaz jelentésének egysége és változatlansága) csupán azzal biztosítható, ha az alternatív tematizálási lehetőségekről, a választott tematizálási alternatívákról tudomást sem veszünk, avagy a választott alternatívát – dogmatikusan, nem ritkán „álcázva” – egyszerűen alternatívátlanként állítjuk be.

A Gadamer és mások által szorgalmazott fogalomtörténeti elemzés – mely, mint történeti elemzés kétséggel viszonyul mindenhez, ami (állítólag) törté-

does so because he has adopted, consciously or unconsciously, some proposal, or decision, or belief, or behaviour; an adoption which may be called 'irrational'. Whether this adoption is tentative or leads to a settled habit, we may describe it as an irrational *faith in reason*.” (Popper 1952. 2. köt. 230 sk. Kritikai–kritikátlan megkülönböztetésről lásd uo. 2. köt. 230 skk.)

netfeletti – a történetfelettit abban a formában képes ugyan befogadni, hogy mindennek, ami történetfeletti, történeti eredete, történeti alakulása, történeti változásai vannak, ezek pedig többé-kevésbé kontingensek. (Ez ahhoz a paradoxonhoz vezet, mely szerint aki meg akarja tartani a történelemfelettséget, annak éppenséggel azt a – véges, történeti – kort kell tanulmányoznia s mércéit önmaga mércéivé tennie, amelynek egyik fő jellemzője a történetiségtől való szabadulás vágya; Heideggerrel fogalmazva: nem a végtelenből származik a véges, hanem a végesből a végtelen, s nem fordítva.) Ha mondjuk a felvilágosodásról azt szokás mondani, hogy történetietlen, akkor ennek meghatározott *történeti* okai vannak, aminek utána lehet – s talán *kell* is – járni. Ezen okok azonban a normatív nézőpont számára általában nem egyebek, mint úgymond történeti „érdekességek”, melyek a normatív, azaz a történelemfeletti érvényességre nincsenek különösebb hatással. Eszerint ha egy dolog lényegét meg akarjuk állapítani, történeti keletkezésétől és alakulásától nyugodtan el lehet tekinteni.

A racionalitás önmeghatározása tartalmazza nem utolsósorban önmaga bizonyos mértékű feldicsérését. Ezt igazolják a racionalitásnak a Collins szótár által felsorolt szinonimái is, melyekben egymás mellé kerül 'logical' és 'enlightened'. Aki a logika perspektíváját nem fogadja el, avagy valamilyen értelemben korlátozni akarja, eszerint „nem felvilágosodott” (ami annyit tesz: előítéletes, elfogult, alacsonyabb rendű). Ezért a kritikai racionalisták az észben – a történelemfeletti észben – ha nem is bizonyosak (ez volna az általuk elutasított „kritikátlan racionalizmus”) – de mindenesetre „*hisznek*”, s a több évtizeddel korábbi megállapítás vélhetően a lényegét tekintve ma is megállja a helyét: „A kritikai racionalisták mindenfajta történelemfilozófiát elvető álláspontja [...] fontos sarkköve gondolati beállítottságuknak” (Fehér M. 1980. 719).

A „racionálisnak” a „történetitől” való éles elválasztása a felvilágosodás terméke, s megtalálható még Kantnál is. Metafizikai előadásain az ismereteket Kant a következőképpen osztályozta: „Formájukat tekintve az összes emberi ismeretek kétfélék lehetnek: 1. *történetiek*, amelyeket *ex datis* (adatokból), pusztán tapasztalatból szerzünk; 2. *észismeretek*, amelyeket *ex principiis* (elvekből), meghatározott alaptételekből merítünk” (Kant 1974b. 128). Nem is annyira az észismeretek, a racionálisnak a történelem fölé emelése (mondhatni történetietlenné tétele, a történeti dimenziótól való megfosztása), mint inkább a történeti ismeretek ezzel együtt járó, ezzel párhuzamos leértékelése az, ami itt szemet szúr, s kritikai megjegyzést érdemel. Gadamernek bizonyosan igaza van abban, hogy a felvilágosodás ész és történelem éles dualizmusából, ellentétéből indult ki, ahol is az ész történetietlenség, a történelmet pedig a tudománytalanság jellemzi. Holott – így Gadamer – a kettő (ész és történelem) talán mégsem olyan idegen egymástól.² Történelem és tudomány mindenesetre a felvilágosodás perspektí-

² Lásd pl. Gadamer 1984. 198 skk., különösen 201: „Én azonban úgy látom, hogy hagyomány és ész között egyáltalán nincs ilyen feltétlen ellentét.”

vájában élesen szemben áll egymással. A történelemnek a tudomány birodalmából való kiutasítása Descartes-ra nyúlik vissza, aki szerint csak a matematizáló megismerés tarthat igényt a tudományosságra. Így a történelem kihullik a tudás birodalmából, s a humán tudományok az egész újkor folyamán kisebbrendűségi érzésekkel küszködve próbálják – jórészt eredménytelenül – saját tudományosságukat meghatározni és elismertetni. A kesergésbe, rezignációba forduló kisebbrendűségi érzés abban a – kimondott vagy kimondatlan – utópikus óhajban ölt testet, mely valahogy így hangzik: milyen jó is lenne, ha a humán tudományok egyszer végre elérhetnék a tudományosság természettudományokban elért fokát! S akkor nyilvánvalóan ezt kell elméleti célként kitűzni (majd azután alkalmasint megint csak bűnnek ereszteni a fejünket, mondván, e cél úgysem érhető el).

Descartes fő érve egyébként – érdemes megemlíteni, mivel szokásosan átsiklik rajta a figyelem – nem egyéb, mint önéletrajzi vallomás (ily módon maga is történeti). Hogy valami olyan, mint a vallomás, hogyan képes hideg fejjel tudományosnak szánt argumentumok felett ítélkezni –, az a descartes-i álláspont nem kis fejtörést okozó rejtélye. Descartes – kicsit szégyenlősen – „elárulja” az olvasóknak, hogy ő bizony előszeretettel viseltetik a matematikai-geometriai gondolatmenetek iránt – vajon ez a vallomás egyszersmind meggyőző érv is? (Azok számára bizonyosan, akik már úgyis ezen az állásponton vannak.) Mindenestre – a keletkezés, a születés korában – az érvelést a lelkesedés s a vele járó gondolatlanság pótolta.

Érdemes itt még közbevetőleg arra hivatkozni, amit a 20. századi tudományfilozófia „vakfoltjának” lehetne nevezni – ti. önmaga tudományosságának kérdésére. A tudományfilozófia, ezen tipikusan 20. századi jelenség számára a tudomány többszörösen is középponti szerepet játszik – többek között mint saját vizsgálódásának tárgya, továbbá mint ami számára az emberi tudás mintaképeként, paradigmatis formájaként jelenik meg –; a tudományfilozófia számára azonban önmaga – mint filozófia – tudományosságának kérdése többnyire nem merül fel – ezt úgyszólván hallgatólagosan előfeltételezi, foglalatosságának tárgya mintegy visszasugárzik önmagára, felmentvén őt a vonatkozó kérdés és igazolás alól.³ (A téves következtetés így hangzik: a tudományfilozófia a tudomány-nal foglalkozik, így hát maga is tudományos; ez az álláspont megfelelkezik azonban a „Vélekedések a tudásról” címet viselő argumentációkról, melyekből az a következtetés volna levonható, hogy a „tudásról” nem egy, hanem több

³ Lásd ehhez Adorno 1976. 186: „A tudományfogalmat [...] Popper is úgy előfeltételezi, mintha magától értetődő volna. [...] A XVIII. és a XIX. század fordulóján, Fichte *tudománytanának* és Hegel *A logika tudománya* c. művének megírása idején mindazt, ami ma a kizárólagosság igényével bekebelezi a tudományfogalmat, kritikus szellemben az előtudományosság fokára telepíthették volna, míg ma ezzel szemben azt, ami akkor tudomány volt, még ha agyrémszerű abszolút tudás néven neveztetett is, a Popper-féle szcientizmus, mint tudományon kívülit – elvetné.”

[nem tudás, hanem] vélemény forog közkézen, s nincs ily módon olyan valami, mint – egyetlen – „tudás a tudásról”).

A mondottak egyik lehetséges következtetése az: ha a tudományt történelemfelettinek, a tiszta racionalitás termékének tartjuk, akkor öntudatlanul is egy meghatározott történeti kor – a felvilágosodás – tudományképét és tudományelméleti kritériumait tesszük magunkévá. Ez önmagában még nem volna baj, elvileg bármely kor tudományképét elfogadhatjuk: a baj az, ha azzal ámítjuk magunkat, hogy egy kor tudományképét lehetséges – és kívánatos – „tudományosan”, minden körforgás nélkül megalapozni.⁴ (Lásd pl. Rorty 1967; 1992. 1 sk., lásd még Dilthey 1984. 8 sk.; Dilthey 2007. 10 sk.) „Elvileg bármely kor tudományképét elfogadhatjuk” – ez annyit jelent: úgy fogadjuk el, hogy ez a világgép önmagában kontingens, adott esetben más is lehetett volna. A tudományok és a rájuk orientálódó filozófia vagy tudományelmélet „vakfoltja”, hogy saját (történeti) kondicionáltságát általában nem képes, avagy képes, de vona-

⁴ Lásd pl. Rorty 1992. 1 sk.: „To know what method to adopt, one must already have arrived at some metaphysical and some epistemological conclusions. If one attempts to defend these conclusions by the use of one's chosen method, one is open to a *charge of circularity* [...]. Since philosophical method is in itself a philosophical topic [...] every philosophical revolutionary is open to the *charge of circularity* or to the charge of having begged the question. Attempts to substitute knowledge for opinion are constantly thwarted by the fact that what counts as philosophical knowledge seems itself to be a matter of opinion.” Magyarul: „Ahhoz, hogy tudjuk, milyen módszert fogadjunk el, az embernek már előzetesen el kellett jutnia néhány metafizikai és episztemológiai következtetéshez. Ha a választott módszer használata által megpróbáljuk védeni ezeket a konklúziókat, nyitottá válunk a *körbenforgásra vonatkozó ellenvetés* számára [...] Mivel a filozófiai módszer kérdése önmagában is filozófiai kérdés [...] minden filozófus-forradalmár nyitott a *körbenforgásra vonatkozó ellenvetés* számára. A tudás véleménnyel való helyettesítésére irányuló kísérletek állandóan kudarcot vallanak azáltal, hogy az, ami filozófiai tudásnak számít, úgy tűnik, vélemény kérdése [...] Ebben a helyzetben az ember kísértezt érezhet arra, hogy a filozófiát ama diszciplínaként definiálja, amelyben tudásra vágyunk, de csak véleményhez jutunk.” (Kiemelés F. M. I.) Lásd továbbá Dilthey 1984. 8 sk.: „Wie wird nun aber näher das Verfahren zu bestimmen sein, durch das von Allgemeinvorstellung und Namengebung auf sichere Weise fortgegangen werden kann zum Begriff der Sache? Die Begriffsbildung scheint einem *Zirkel* zu verfallen. Der Begriff der Philosophie kann ganz so wie der der Kunst oder der Religiosität oder des Rechts nur gefunden werden, indem aus den Tatbeständen, welche sie bilden, die Beziehungen der Merkmale abgeleitet werden, welche den Begriff konstituieren. Hierbei wird schon eine Entscheidung darüber vorausgesetzt, welche psychischen Tatbestände als Philosophie zu bezeichnen sind.” Magyarul Dilthey 2007. 10 sk.: „Hogyan lehet mármost közelebbről meghatározni azt az eljárást, melynek segítségével biztos módon juthatunk el az általános képzettől, valamint az általános megnevezéstől a szóban forgó dolog fogalmáig? Úgy tűnik, hogy a fogalomképzés egyfajta *körforgásnak* esik áldozatául. A filozófia fogalmát, éppúgy, mint a művészet, a vallásosság vagy a jog fogalmát csakis akkor mutathatjuk fel, ha a filozófiát képező tényállásokból vezetjük le a fogalom ismertetőjegyeinek kapcsolatait. Ez már viszont előfeltételezi annak eldöntését, mely pszichikai tényállások azok, melyeket filozófiaként jellemezhetünk. A gondolkodás ezt azonban csakis akkor dönthetné el, ha már birtokában lenne azoknak a sajátosságoknak, melyek elégségesek ahhoz, hogy a tények alapján rögzítsük a filozófia sajátosságát. Eképpen úgy tűnik, az embernek már akkor tudnia kell azt, hogy mi a filozófia, amikor nekikezd a fogalom tényekből való kialakításához. [...] A *körforgás*, amely a filozófia fogalom-meghatározásának ezen eljárásában benne rejlik, elkerülhetetlen.” (Kiemelés F. M. I.)

kodik belátni, a vonakodás pedig nem is meglepő, hanem nagyon is érthető, hiszen a normatív ismeretek ismeretértékének csökkentéséről, szűkítéséről, azaz „relativizálásáról”, „lefokozásáról” van szó. A normatív tudományelmélet (a Bécsi Kör logikai pozitivizmusa) ezért a tudományosság logikai (azaz történetfeletti) feltételeit kereste, melyeknek egy ismeret időtől és helytől függetlenül eleget kell, hogy tegyen, s csak amikor ezek a kísérletek több évtized távlatában mind sikertelennek bizonyultak (a verifikációs elvnek sem a tágabb, sem a szűkebb megfogalmazásai nem voltak képesek a tudomány tudományosságát visszaigazolni, egyikük túl szűkre, másikuk túl tágra szabta a határokat), akkor következett be – nemcsak a tudományfilozófia tárgyában, a tudományban, hanem magában a tudományfilozófiában, a tudományfilozófia eljárásaiban is – egyfajta áthangolódás vagy paradigmaváltás. A kuhni fordulat a tudományos forradalmak szerkezetét vizsgálta, forradalom pedig valami eminensen történeti (azaz a logikai megközelítés szempontjából irracionális, a történetfeletti eszből levezethetetlen) fejlemény, ama belátás pedig, mely szerint a tudományos kutatás elsődlegesen paradigmavezérelt, felvetette a tudományos elméletek *összszemérhetőségére, inkommensurabilitására* vonatkozó kérdést; a kérdést, mely elől maga Kuhn visszahőkölt.⁵ Bárhogy legyen is, a normatív tudományelmélet (a

⁵ Megtalálható ez a nézet Kuhnt megelőzően is, éspedig az elsősorban nem igazán tudományfilozófusként ismert, ám a történetiség kitüntetettségét annál inkább előtérbe helyező Martin Heidegger gondolkodásában. Lásd Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes* (1938). In uő: *Holzwege* (GA 5. köt. 75–113); itt 76 sk.: „Wenn wir heute das Wort Wissenschaft gebrauchen, meint es etwas, das sich von der *doctrina* und *scientia* des Mittelalters, aber auch von der griechischen *ἐπιστήμη* wesentlich unterscheidet. Die griechische Wissenschaft war niemals exakt und zwar deshalb, weil sie ihrem Wesen nach nicht exakt sein konnte und nicht exakt zu sein brauchte. Daher hat es überhaupt keinen Sinn zu meinen, die neuzeitliche Wissenschaft sei exakter als die des Altertums. So kann man auch nicht sagen, die Galileische Lehre vom freien Fall der Körper sei wahr und die des Aristoteles, der lehrt, die leichten Körper strebten nach oben, sei falsch; denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer anderen Auslegung des Seienden und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge. Niemand läßt sich beikommen zu behaupten, Shakespeares Dichtung sei fortgeschrittener gegenüber der des Aischylos. Noch unmöglicher ist es aber zu sagen, die neuzeitliche Erfassung des Seienden sei richtiger als die griechische. Wollen wir daher das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft begreifen, dann müssen wir uns zuvor von der Gewohnheit befreien, die neuere Wissenschaft gegen die ältere lediglich gradweise, nach dem Gesichtspunkt des Fortschritts, abzuheben.” Magyarul: „Amikor ma a 'tudomány' szót használjuk, akkor olyasvalamit értünk rajta, ami lényegileg más, mint a középkori *doctrina* és *scientia*, de a görög *ἐπιστήμη*-től is alapvetően különbözik. A görög tudomány sohasem volt egzakt, éspedig azért nem, mert lényegéből adódóan nem volt képes az egzaktiségra és nem is volt szüksége rá. Ezért nincs értelme azt gondolnunk, hogy az újkori tudomány egzaktabb, mint az ókori. Így azt sem mondhatjuk, hogy Galilei tana a testek szabadeséséről igaz volna, Arisztotelészé pedig, aki azt tanítja, hogy a könnyű testek fölfelé törekednek, hamis; a testek lényegéről és helyéről, és e kettő viszonyáról vallott görög felfogás ugyanis a létezőnek más-milyen értelmezésén alapul, és ezáltal a természeti folyamatoknak egy ennek megfelelően más látás- és kérdésfeltevémódját határozza meg. Senki sem állíthatja, hogy Shakespeare költészete haladóbb lenne, mint Aiszkhüloszé. Még képtelenebb azonban azt mondani, hogy a létező újkori felfogása helyesebb lenne, mint a görög. Ha tehát meg akarjuk érteni az újkori

Bécsi Kör logikai pozitívizmusa) a múlt század hatvanas–hetvenes éveiben megszűnt a tudomány filozófiai megközelítésének kitüntetett és egyedülálló perspektívájául szolgálni; a tudományfilozófia paradigmát váltott, s azóta növekszik a – gyakran hermeneutikailag motivált – tudományszociológiai, tudománytörténeti megközelítések súlya. Ezek a megközelítések többnyire nem a logikai pozitívizmus alternatívájaként értik magukat, nem annak a helyébe kívánnak lépni, hanem a kutatási irányt, az alapvető feltevéseket váltják fel újakkal, olyanokkal, melyek érzékenyebbek és fogékonyabbak a tudomány történetisége, történeti beágyazottsága iránt. A tudománytörténeti vizsgálódások – talán nem minden rezignációtól mentesen – eleve lemondanak a történetfeletti tudás olyannyira vonzó lehetőségének kérdésköréről, s megelégszenek korlátozottabb, ill. szűkített, szerényebb tudásigényekre vonatkozó vizsgálódásokkal. A tudomány, amint az most kiderül, nem a világűrben, hanem itt a Földön végbemenő tevékenység, és pedig társadalmilag beágyazott tevékenység, mely az emberi szubjektivitástól és közösségektől, nem utolsósorban emberi gyarlóságoktól, hatalmi harcoktól nem mentes, s változásai egyfajta külön „saját logika” – a tudományfejlődés saját, történetfeletti logikája – mentén nem rekonstruálhatók. A történeti optika érvényesítése persze sok esetben relativizmus-vádat vált ki, az abszolútumról, az abszolút megismerésről való lemondás – idézhetjük a fiatal Heideggert – abból a belátásból táplálkozik, hogy én magam „relatív” vagyok⁶ (megszületek, kicsit élek, majd meghalok), az idő túl rövid⁷ ahhoz, hogy minden ismeretemet felülvizsgáljam.⁸ A ténylegesen egzisztáló ember alapvető történetisége, végesége s tárgyának, a világnak, a kozmosznak a kimeríthetetlen végtelensége közti összemérhetetlenség gondoskodik róla, hogy az emberi tudás mindig töredékes, perspektivikus, egyszóval tökéletlen marad. Az ezen feltételek transzcendálására irányuló törekvés pedig nem egyéb, mint az emberi mivoltunktól való szabadulás vágya – mely persze sajnálatosan gyakran fordul elő a történelemben.

tudomány lényegét, akkor elsősorban attól a szokástól kell megszabadulnunk, hogy az újkori tudományt csupán fokozatilag, fejlettsége alapján különítsük el a régittől.” (Heidegger 1980. 171.) Bővebben lásd Heidegger 1935–1936-os egyetemi előadásán (GA 41. köt. 65–108).

⁶ Lásd Heidegger 1990. 28. Egy tömör és célratörő megfogalmazás a húszas évek közepén így hangzik: „A közönséges ittlét-értelmezés a relativizmus veszélyével fenyegetőzik. Ám a relativizmustól való szorongás épp az ittléttől, az emberi létezésről való szorongás.” „Die gemeine Daseinsauslegung droht mit der Gefahr des Relativismus. Aber die Angst vor dem Relativismus ist die Angst vor dem Dasein.” (GA 64. köt. 123.)

⁷ Lásd ehhez Marquard 2001. 33: „El kell tudnunk viselni esetlegességünket: a szkepszis éppenséggel nem abszolút kinyilatkoztatás [...] minden filozófia bele van bonyolódva egy olyan életbe, amely mindig túl nehéz és *túl rövid* ahhoz, hogy önmagával abszolúte tisztába jöhessen”. Lásd hasonlóképpen uo. 191: „Az *élet rövid*, s nincs rá erőnk, azaz időnk, hogy mindent megkérdőjelezzünk” (kiemelések F. M. I.); továbbá 10, 318.

⁸ Nemcsak Heideggernél, de a tudományfilozófiában is találkozni hasonló argumentációval. Lásd Feyerabend 1975/1993. 268: „A relativizmus éppannyira agyrem, mint az abszolútizmus [az a gondolat, hogy létezik objektív igazság – P. F.], mely nem egyéb, mint az előbbi veszedelmes ikertestvére”; „relativism is as much of a chimaera as absolutism [the idea that there exists an objective truth – P. F.], its cantankerous twin”.

A logikai pozitivizmus történetietlenségén (mely elsősorban angolszász-német nyelvterületen hatott, latin országokban – Franciaországban és Olaszországban – viszont a hagyományosan erős tudománytörténeti múltból fakadóan nem váltott ki különösebb szenzációt keltő hatást) a logikai pozitivizmus történetietlenségén, ezen a hiányosságon próbálnak a 19–20. században létrejövő új diszciplínák, a tudománytörténet és a tudományszociológia segíteni. Tudománytörténeti optikával szemlélve ezzel viszont szertefoszlik a normativitásra, történetietlenségre, s ami belőle következik, a korfeletti általános érvényűsége, egyszóval a „tisztá racionalitásra”, „objektivitásra” bejelentett jogigény. (Hogy az uralkodó tudománykép is meghatározott korban, meghatározott körülmények közepette keletkezett, a történeti dimenziót nélkülöző tudományfilozófia számára tudományos szempontból *érdektelenként* kerül besorolásra.) Vajon a történeti keletkezés körülményeinek a figyelembevétele szükségképpen rombolja-e le a tiszta racionalitásba, a történetfeletti érvényességbe vetett hitet? Bizonyos értelemben igen, abban az értelemben tudniillik, hogy a szükségszerűséget a kontingenciából eredezteti, a kontingenciából kinövő szükségszerűség pedig – születési helyéből következően – ennyiben maga is kontingens marad (a „kontingens szükségszerűség” fogalma ezt a paradox jelenséget talán megfelelőképpen írja le).

A Bacon által ismertté vált latin közmondás, „A tudás hatalom”⁹ („Scientia potentia est”), az újkorban és még manapság is, amikor elkeseredett politikai harcok folytak és folynak a hatalomért, fokozottan érvényes. A hatalom persze szeret rejtőzködni; s önmagát nem ritkán retorikába burkolva igyekszik felismerhetetlenné, láthatatlanná tenni. Amióta megfogalmazódott az ember természet fölötti uralmának célkitűzése, kiderült: tudás és hatalom egymással szövetkezve képesek olyan társadalmi változásokat előidézni, melyek épp társadalmilag igencsak kérdésesek. „A természet fölötti uralom” elképzelése valamennyire még konzisztens és tartható – bár ökológiai megfontolásokból támadható –, ám mit jelentsen a „társadalom fölötti uralom”? Aligha jelenthet mást, mint a társadalomban élő emberek egy csoportjának a többi csoport fölötti uralmát.

Egy idő óta a tudomány ismertetőjegyei között – gyakran első helyen – szokássá vált megemlíteni a predikciót. Ehhez azt lehet kommentárként hozzáfűzni: egy napfogyatkozás megjósolása és egy forradalom megjósolása között radikális különbség húzódik: a predikció az előbbi esetben lehetséges, az utóbbiban aligha, mivel az ember szabad lény, kivéve azt az aligha kíváncsú esetet, amikor a hatalmon levők hatalma olyannyira korlátlan, hogy jóslataikat képesek saját maguk beteljesíteni. A „természet fölötti uralom” egyébiránt két különböző ér-

⁹ Bacon 1993. 122: „Bacon insists as a central point in his studies of the world of nature that *Natura parendo vincitur*: in order that nature be conquered – that is, understood and harnessed – nature must be obeyed”; „A természet világának tanulmányozásában Bacon kitart amellett, hogy *Natura parendo vincitur*: abból a célból, hogy a természetet le lehessen győzni – azaz megérteni és kihasználni –, a természetnek engedelmesskedni kell.”

telemben fogható fel: egyrészt, mint természet fölötti *tudományos* hatalom, másrészt mint a természet *de facto technikai* uralása. Az arisztotelészi-antik felfogástól a természet ember általi uralásának baconi-újkori gondolata teljességgel idegen volt. A tudománynak a Newton–Galilei-féle, a természettudományos kísérletre alapozott felfogása tipikusan újkori, mely a tudománynak a lélek meghatározott diszpozíciójával (habitusával) való antik-arisztotelészi azonosítását illető felfogást hatályon kívül helyezi – ám nem érvek, vagy bizonyítás alapján, hiszen a két teória összemérhetetlen, nincsenek olyan kritériumok, amelyek alapján össze tudnánk vetni őket, egyszerűen arról van szó, hogy melyiknek az előfeltevéseiből „indulunk ki”, ez a „kiindulás” pedig reflektálatlan, öntudatlan. A természet ember általi uralásának gondolata végül összekapcsolódott a világ weberi „varázstalanításának” (*Entzauberung der Welt*), intellektualizálásának gondolatával, s új lendületet kapott tőle.

II. TUDOMÁNY, TÖRTÉNET, TUDOMÁNYTÖRTÉNET. FELVILÁGOSODÁS ÉS TUDOMÁNY

Jelen dolgozat elején a tudományfogalom pluralitásáról esett szó, közelebbről pedig arról, hogy nem igazán tudjuk – más szóval bizonytalanok vagyunk abban –, miről is predikáljuk a „tisztá racionalitást” (egy valamiről vagy több valamiről?), avagy hogy többfajta „tisztá racionalitás” is van. A tudomány antik és modern felfogásának különbségeire tett fentebbi utalásaink alkalmasak arra, hogy a kérdést – ha nem is a választ – jogos, értelmes kérdésként mutassák fel. A kuhni fordulat értelmében joggal vonhatjuk kétségbe, hogy az arisztotelészi fizika és a Newton–Galilei-féle fizika ugyanarról, egyazonos tárgyról szól. Az ebből következő, „más világképek = más világok” képlet megerősítheti a gyanúnkat. Ha ideológiakritikai szemüveget veszünk fel, azt mondhatjuk: a modern tudomány világképe s az átöröklött egyházi nézetek közötti harcról, e harc különböző állomásairól van szó, ahol is e harcban a felvilágosodás verbális „fegyverei” olyan kifejezések, mint „racionalitás”, „objektivitás”, „ész”, ezeknek rögtön vonzó, pozitív értelmet tulajdonítva, illetve negatív értelmű leminősítő átdefiniálással, melynek a „tradíció”, „autoritás”, „előítélet” fogalmai estek áldozatul. Gadamer joggal állapítja meg, hogy a felvilágosodás tartózkodni igyekszik ugyan az előítéletektől, de neki is van egy előítélete, ti. az előítéletek (értsd: az előítéleteknek az emberi életben játszott fontos pozitív szerepe) iránti előítélet. Gadamer meggyőzően igazolja, hogy az előítéletek – szemben azzal, amit közkeletűen gondolunk – nem feltétlenül gátolják vagy akadályozzák a megértést. Ellenkezőleg. Valójában éppenséggel ezek azok a feltételek, amelyek a megértést egyáltalán lehetővé teszik. (Bővebben lásd Fehér M. 2017.) A hermeneutikai kritika nem csupán megmutatja, hogy az előítéletmentesség követelménye a maga elvontságában olyasvalami, ami nem teljesíthető (az emberek véges lényként mindig

beleszületnek egy halom előítéletbe, és csak a vakság és tudatlanság okozza azt, hogy áldozatul esnek annak az illúzióknak, hogy mentesek lehetnek tőlük).¹⁰ Az újkor előítéletmentességre, azaz *minden* előítélettől való megszabadulásra irányuló sürgető követelménye (például Hume kiállása egy olyanfajta szkepticizmus mellett, mely „megszabadít minket [...] minden előítélettől”, Hume 1973. 232) retorikus túlzás; mögötte *valójában* csupán *egyfajta* előítélettől: a múlttól (a történeti autoritásoktól, az egyháztól stb.) való megszabadulás igénye húzódik meg. Ideológiai harc folyik itt tehát, s a „tisztá racionalitás” harci jelszava már csak azért sem képes „objektív”, történelemfeletti álláspontot elfoglalni, mivel ő is a harcosok egyike. A peres ügy részvevőjének, azaz a peres felek egyikének, vagy a peres ügyet eldöntő bírónak lenni: ez két különböző dolog, s a felvilágosodás hajlik arra, hogy önmagának mindkét szerepkörben mértékadó, meghatározó szerepet tulajdonítson. Ezzel persze épp önmaga, a felvilágosodás által szorgalmazott hatalommegosztás elvének mond ellent. A „tisztá racionalitás” jelszava, mellyel a felvilágosodás harcba indul, önmagát hegemon szerepkörrel, más szóval teljhatalommal kívánja felruházni, amit jól mutat már az egyes számú fogalomhasználat: „tisztá észről”, „tisztá racionalitásról” esik szó, róla folyik a vita, nem „tisztá eszokról”, „tisztá racionalitásokról”. A „tisztá racionalitás” ezen – ideológiai – háttér előtt hegemon hatalmi törekvések jól-rosszul leplezett instrumentumaként jelenik meg. Az pedig, hogy az „emberiségre” való újra és újra feltűnő hivatkozás az európai embert – s annak eszét – tartja szem előtt megfellebbezhetetlen mércéként, aligha lehet kétséges, mintegy magától értetődik. Az, hogy Kant a felvilágosodást csupán kevesek számára tartja lehetségesnek (lásd Kant 1974c. 81), a (német) felvilágosodás elitizmusát mutatja. A „felvilágosult” jelző Kant számára csak azokat illeti meg, akik már nem „kiskorúak”, akik kilábalnak belőle. A „vadak” pedig megmaradhatnak a kiskorúságban. Ha egyszer azonban Kant szerint „kiskorúnak lenni kényelmes”, nem világos, miért kell ebből a „kényelmes” pozícióból egyáltalán kilépni – olyan kérdés, mely a felvilágosodás beindulására vonatkozik, s mely a kanti kontextusban megválaszolatlan és megválaszolhatatlan marad. Ha kiskorúnak lenni, kiskorúnak maradni végül is olyan nagyon kényelmes,¹¹ miért is akarna az ember kilábalni belőle? Hiszen oly hosszú ideig kényelmesen élt benne, úgyhogy innen tekintve nem egészen világos, miért akar kilépni belőle – inkább *ez* (ti. a felvilágosodás-mellettiség, nem pedig a felvilágosodás-ellenesség) szorul magyarázatra.

¹⁰ „A fogalomtörténeti elemzés megmutatja – írja Gadamer –, hogy az előítélet fogalma csak a felvilágosodástól kapta számunkra megszokott negatív konnotációját. Az előítélet [*Vorurteil*] magában véve olyan ítélet [*Urteil*], melyet az összes tárgyilag meghatározó mozzanat végérvényes ellenőrzése előtt hozunk. A jogszolgáltatás eljárásában [*Im Verfahren der Rechtssprechung*] az előítélet egy előzetes jogi döntés [*Vorentscheidung*], melyre a voltaképpeni a végső ítélet [*Endurteil*] megszületése előtt kerül sor.” (*Gesammelte Werke*. 1. kötet 275 = Gadamer 1984. 194.

¹¹ Lásd Kant 1974c. 80 sk.: „Kiskorúnak lenni kényelmes. [...] Az egyes embernek nagyon nehéz [...] a szinte természetévé vált kiskorúságból kivergődni. Valósággal megszerette [...]”

A felvilágosodás paradoxonának nevezhető, hogy végül is nem tudni, minek a hatására indul be.¹²

Hogy valami olyan, mint felvilágosodás szükséges és lehetséges, ez a kanti írás megkérdőjelezhetetlen, tovább már nem megvilágítható előfeltevése, sőt hittétele. A fensőbbiségek Kant szerint nem akarják – nem *akarhatják* –, hogy az ember örökké kiskorúságban maradjon (vajon miért nem?). Az ember ugyanis nagyra hivatott, akár tudnak róla az (empirikus) emberek, akár nem. Az ember nagyra hivatottsága empirikus emberekre s azok törekvéseire történő hivatkozással ezért nem cáfolható (ami közelebbről szemügyre véve annyit tesz, hogy semmivel sem cáfolható, igaz nem is bizonyítható). Az argumentumokat pedig a lobogó lelkesedés és a feltétel nélküli elköteleződés (hit) pótolja.¹³

III. TUDOMÁNY ÉS FILOZÓFIA KANT GONDOLKODÁSÁBAN

A kanti észkritika második kiadásának új előszava, melyből a kopernikuszi fordulatot illető mondatok is származnak, tartalmaz néhány megfontolásra érdemes reflexiót filozófia és tudomány viszonyáról. Az első kiadás előszava a tiszta ész antinómiájára vonatkozó elmélkedésekkel indul, s jórészt ezzel (a tiszta ész ellentmondásos állapotára való hivatkozással) igyekszik igazolni az észkritika szükségességét. Tudományokról s a filozófia tudományokhoz való viszonyáról nemigen esik szó. Ehhez képest a második kiadás előszava a következő kijelentéssel indít: „Hogy az ész működéséhez tartozó felismerések kimunkálása a tudomány biztos útját járja-e, azt csakhamar megítélhetjük az eredmény alapján.” „A tudomány biztos útja” metafora ezt követően legalább fél tucatszor bukkan fel a mű második kiadása előszavának szövegében. Kant gondja ezzel az első kiadás előszavához képest eltolódik: immár nem a tiszta ész antinómiája a fő gond, hanem az, hogy a filozófia (illetve a metafizika) – eltérően a logikától, a matematikától és a fizikától – annyi évszázad eltelte után sem volt képes tudománnyá válni, Kant szavajárásával, „a tudomány biztos útjára” térni. Az észkritika önértelmezése szerint a mű fő célja ennek megfelelően az, hogy hozzájáruljon ahhoz,

¹² Az, hogy a felvilágosodás rászorul ellentétére, a kiskorúságra (miképp a fény a homályra), s mindig csak ennek ellenében tudja újra és újra érvényre juttatni, meghatározni önmagát (felvilágosítani csak azt lehet, aki valamilyen homályban van), ilyen módon pedig egyáltalán nem autonóm, a felvilágosodás paradoxonának nevezhető. Lásd ezzel kapcsolatban Figal 1996. 87 skk.

¹³ Lásd Kant 1974c. 85: „Egy korszak nem szövetkezhetik, és nem esküdhet össze arra, hogy a következő korszakot olyan állapotba kényszerítse, amelyben szükségképpen lehetetlenné válnék amúgy is fölöttébb esetleges ismereteinek kibővítése, a tévedésektől való megtisztítása és a felvilágosodásban való előrehaladás. Ez bűn volna az emberi természettel szemben, amelynek eredeti rendeltetése éppen ez az előrehaladás [...]” De ezt a bűnt ki követné el? Ember az ember ellen? „Az emberiségnek a megjobbulás felé való haladása” ugyanezen hit integráns része.

hogy a filozófia (illetve a metafizika) közelebb kerüljön a tudomány rangjához, a tudomány elnevezéséhez. Ebben az összefüggésben kerül szóba a kopernikuszi fordulat, mint ami azt a reménységet hordozza, hogy közelebb viszi a filozófiát a tudománnyá váláshoz.

Ebből a perspektívából tekintve nem teljesen alaptalan Kant „pozitivizmusáról” beszélni. Hiszen Kant a tudományokat (értsd: a Newton–Galilei-féle újkori természettudományt) tekinti annak a mércének, melynek a filozófia tudományossága felől döntenie kell. Sőt: a filozófia tudománnyá való alakulásában Kant teljesen egyértelműen és nyomatékosan a tudományok tudománnyá válásának *másolását* javasolja. „Úgy vélem – írja Kant –, ha a matematika és a természettudomány egy csapásra végrehajtott fordulat által vált azzá, ami, úgy *példájuk* van annyira figyelemre méltó, hogy eltűnjünk a gondolkodásbeli fordulat lényegén, mely olyannyira hasznukra vált, és legalább megkíséreljük *utánozni* őket [...]” (Kant TÉK B XVI. kiem. F. M. I.). Kant ezzel a filozófiát a tudomány igája alá helyezi, ezt az álláspontot nevezték később szcientizmusnak. Magában a műben, az észkritika kifejtése során Kant azután többszörösen is enyhít álláspontján, mindenesetre figyelemre méltó, hogy az egyik legkiemelkedőbb újkori gondolkodó, filozófiájának megalapozása végett a tudományokhoz utasít minket. A példát, amit Kant a filozófusok szeme elé állít, a tudományos tudás tudományosságának tanulmányozása szolgáltatja, ennek kell (kellene) a filozófiát tudományossá tennie.¹⁴ Nem kevésbé figyelemre méltó, hogy Kant számára egy diszciplína akkor nevezheti magát tudománynak, ha talált „szükségyszerű törvényösszefüggéseket”, az ész tudniillik Kant szerint ezt „keresi és igényli”.¹⁵ Windelband és a badeni neokantianizmus későbbi kitartó harca a történelem- és kultúratudományok tudományokként való elismertetéséért ezért nem találta Kantnál feltétlen megértésre és helyeslésre. A badeni neokantiánusok kiálltak a történelemtudomány önállósága – s nem mellékesen: tudomány volta – mellett, s ezt logikailag próbálták megalapozni, arra hivatkozva, hogy a tapasztalati tudományok, mint Windelband írja, „a valóság megismerésében vagy az általánost keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest történetileg meghatározott alakban [...] Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok”.¹⁶ Az egyedit ábrázoló eseménytudomány neokantiánus fogalma Kant számára – mint látjuk – fából vaskarika: a tudomány, amennyiben tudomány, törvényeket állapít meg, az egyedi ábrázolása nem lehet tudomány.

¹⁴ Lásd még TÉK BXXII. lábjegyzet: „A tiszta ész e kísérlete sokban hasonlít a vegyészek kísérletéhez [...]”.

¹⁵ Lásd TÉK B XIII: „[...] a szükségyszerű törvény összefüggése, amit pedig az ész keres és igényel [...]”.

¹⁶ Lásd Windelband 1911. 2. köt. 145; vö. Rickert 1924. 31 skk. Az empirikus valóság, írja Rickert, „természet lesz, ha az általánosra, történelem pedig, ha a különösre és individuálisra való tekintettel szemléljük” (Rickert 1913. 244).

A természettudományokat Kant azonban egy további – máig érvényesnek tartott – értelemben is a tudományosság meghaladhatatlan paradigmájaként igyekszik felmutatni. „Az észnek úgy kell a természethez közelítenie – írja –, hogy egyik kezében ott legyenek az elvei, mert csakis ezek alapján tehetnek szert az egyező jelenségek a törvény érvényességére, másik kezében pedig a *kísérletek*, melyeket amaz elvek nyomán gondolt ki [...]” (TÉK, B XIII. kiemelés F. M. I.). Itt Kant láthatóan – mint számos más helyen is – az újkori tudományeszmére, a Newton–Galilei-féle természettudományra orientálódik, hiszen a kísérlet – amint arról fentebb szó esett – az újkori tudományfelfogás sajátja, a görögök számára még ismeretlen volt. Mivel a történelem- és humán tudományok nagy részében a kísérlet fogalma egyszerűen értelmezhetetlen (milyen kísérlettel lehetne egy középkori témában végzett levéltári kutatást igazolni vagy cáfolni?), ezért ők – Kant elemzett szemszögéből – ki vannak rekesztve a tudományok birodalmából.

A kísérletek javára való gondolatlan elfogultság jól tükröződik egy olyan esetből, amelyet Husserl a 20. század elején írt le. Husserl „filozófiai „látszatirodalomról” [*Scheinliteratur*] beszél, s abból indul ki, hogy „minden valamirevaló ismeretelméletnek szükségképpen a fenomenológiára kell épülnie, mely utóbbi így minden filozófia és pszichológia közös alapját alkotja. S akkor” – folytatja – „végre nem lesz lehetséges többé az a filozófiai látszatirodalom sem, amelyik manapság olyan dúsan burjánzik, s amely a legkomolyabb tudományosságra igényt tartva, természettudományi, mindenekelőtt »kísérleti lélektani alapon« tálalja számunkra ismeretelméleteit, logikai teóriáit, etikáit, természetfilozófiáit, pedagógiáit” (Husserl 1993. 77). Ezen a ponton következik a husserli szövegben egy sokatmondó (önéletrajzi jellegű) lábjegyzet:

Miközben ezt a tanulmányt írtam, véletlenül kezembe került dr. M. Beiger pompás referátuma a *Bericht über den IV. Kongress für experimentielle Psychologie in Innsbruck*ban (Leipzig 1911) „A beleérzés lényegéről és jelentőségéről”. Igen tanulságos módon fáradozik a szerző azon, hogy azokat az igazi pszichológiai problémákat, amelyek a beleérzés leírását és elméletét illető eddigi kísérletekben jelentkeztek, és részben homályosan egymásra is zsúfolódtak, különválassza, és megtárgyalja mindazt, ami megoldásukra vonatkozóan történt: az egyes kísérleteket és az elért eredményeket. A gyűlés, mint a vitajelentésből kitűnik (id. h. 66. old.) rosszul hálálta azt meg neki. *Hangos helyeslés mellett* jelentette ki Martin kisasszony: „Amikor idejöttem, azt vártam, hogy a beleérzés területén végzett *kísérletekről* hallok valamit. És valójában mit kellett hallanom – csupa régi, ősrégi elméletet. Semmiféle *kísérletezésről* ezen a területen. Ez nem filozófiai társaság. Nekem úgy tűnik, eljött már az idő, hogy annak, aki ilyen elméletekkel akar előállni, előbb igazolnia kell, hogy *kísérleti* úton hitelesítette-e már azokat.” (Husserl 1993. 78.)

Martin kisasszony álláspontját, annak tartható vagy tarthatatlan voltát nem kell itt megvitatnunk; mindenesetre kérdés, kinek a felháborodása jogos.¹⁷ Számunkra itt az a felháborodás lényeges – mert a korszellemet az mutatja –, amivel Martin kisasszony („hangos helyeslés mellett”!) a legnagyobb magától értetődőséggel, igazának biztos tudatában előadta az újkori filozófia, a Newton–Galilei-féle új természettudományokat szem előtt tartó tudományelmélet egyik megkérdőjelezetlen és megkérdőjelezhetetlen dogmáját.

IV. A TUDOMÁNYFOGALOM TÖRTÉNETI VÁLTOZÁSAI

A *science*, *scientist* a latin *scientia* szóból származik, s kezdetben, a középkorig pusztán ’tudást’, ’hozzáértést’ jelöl. A 12. század előtt arra, amire mi ma többé-kevésbé a „tudomány” megnevezéssel hivatkozunk, a ’mesterség, művészet’ jelentésű *ars* szót használták; ezért is olvashatunk a „hét szabad művészetről” (*septem artes liberales*), amelyet helyesebb lenne ’a szabad emberhez (vagyis nem a műveletlen rabszolgához) illő hét jártasságnak’ fordítani.¹⁸ (A Dilthey által előszeretettel használt „Kunstlehre” kifejezésre nehéz a mai magyarban megfelelő fordítást találni.) Az *ars* és a *philosophia* között nem húzódott éles határvonal; az örökölt fogalmi zavar végül úgy oldódott meg, hogy a *scientia* szót az elméleti tudományok, az *ars* kifejezést pedig az alapvető készségek és a gyakorlati jártasságok számára tartották fenn. Így vették fel az angolban és az újlatin nyelvekben a közvetlenül a *scientiából* származó szavak (francia *science*, olasz *scienza*, spanyol *ciencia* stb.), más nyelvekben pedig – mint a magyarban is – ennek fordításai (német *Wissenschaft*, holland *wetenschap*; orosz és más szláv *nauka* stb.) a ’tudomány’ jelentést.

A megnevezés azonossága korántsem jelenti azonban a dolog azonosságát.¹⁹ A „science” kifejezés például – amint német szerzők előszeretettel mutatnak rá – korántsem annyit jelent mint „tudomány”, hanem sokkal inkább annyit, mint „természettudomány”. Tanúság erre a közkeletűen elterjedt, nagyhírű és nagytekintélyű *Science* folyóirat. Az angolban a német szellemtudományok (*Geisteswissenschaften*) kifejezésnek nincs pontos megfelelője, s a számításba jövő jelöltekből mind hiányzik a „tudomány”: „Humanities”, illetve „Human Studies”, hangzanak a szokásos megjelölések, ahol is a „Wissenschaft” hiánya megerősíti az ezen diszciplínák tudományos – egyúttal institucionális – leérté-

¹⁷ Husserl állásfoglalását illetően lásd uo. 58: „A természettudományt *mintaképnek* tekinteni – ez majdnem kikerülhetetlenül azt jelenti, hogy eldologiasítjuk a tudatot, ez pedig eleve értelmetlenséghez vezet, melyekből viszont az egyre újabb és újabb értelmetlen problémafelvetések, hamis kutatási irányok iránti hajlandóság fakad.”

¹⁸ Lásd <https://bmefilozofia.blog.hu/2019/02/01/scientia_a_tudomany_szo_szinevaltozasai>.

¹⁹ Lásd Adorno 1976. 252: „még ahol azonos fogalmakat használnak, sőt, ahol ezenfelül ebben még meg is egyeznek, az ellenfelek még ott is olyannyira különböző dolgokra gondolhatnak és törekedhetnek, hogy az egyetértés homlokzat marad az antagonizmusok előtt”.

kelését. A *Wissenschaft*-ban ott cseng a közösségiséget jelző *Mannschaft*, amiről Husserl (logikai) tudománymeghatározása juthat az eszünkbe. Eszerint „a tudomány igaz tételek megalapozási összefüggésének egésze”,²⁰ más szóval az igaz tételek önmagukban nem adnak még tudományt, ehhez az szükséges, hogy az igaz tételek egymással logikai összefüggésben is álljanak. Ehhez képest Heidegger azzal a meghatározással fut neki a tudományfilozófiai problematikának, hogy a tudomány az ember nevű létező (önmagához és más létezőhöz való) viszonyulásmódjainak egyike – nem a „legelső”, s nem is az „egyetlen”, hangzik a fontos kiegészítés. Az ember mindenekelőtt létezik, egzisztál, él – igen sok ember a tudományhoz életében sosem jut el –, s ha egyáltalán, csak másodsorban űz tudományt. A sebészorvos egészen másképp viszonyul családtagjaihoz (családtagjai „testéhez”) este, amikor hazatér, s másképp, amikor a műtőasztalon fekvő beteghez közeledik. Amikor belépünk a tudományba, létmód- és beállítottság-változás megy végbe, ami azonban feledésbe merül, s a filozófiának ezt az elfeledett, elsüllyedt világot (amelyet Husserl majd „életvilágként” jelöl meg) volna a feladata a felszínre hozni.

Amit a görögök s általában az ókoriak tudománynak neveztek, alapvetően különbözik tehát az újkor tudományfelfogásától; s nem csupán a megnevezések mások, hanem, úgy tűnik, maga a dolog is. A tudományosság fogalmi változásai, úgy tűnik, a dolog változásával járnak együtt. A megváltozott megnevezések megváltozott dolgokat jelölnek. Az, hogy a filozófia a tudományhoz mint valami rajta kívülállóhoz viszonyul, mindenesetre nem öröktől fogva fennálló adottság: filozófia és tudomány csak az újkorban vált ketté. Ma már szinte közhelyként hangzik, hogy a tudományoknak nevezett képződmények az újkor folyamán váltak le a filozófiáról, mivel odáig a filozófia részeinek számítottak. Mai szemmel nézve, minekutána már elváltak egymástól, némileg meghökkentőnek hat az, hogy még Isaac Newton nevezetes műve, melynek révén a modern fizika megalapítójává vált, még ez a mű is azt a címet viselte: *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, azaz a természetfilozófia (s nem természettudomány!) matematikai alapelvei.

V. TUDOMÁNY, TUDOMÁNYKRITIKA, KORKRITIKA

A modern tudomány kifejlődése, a filozófiától való elválása ideológiakritikai szemmel nézve – mint utaltunk rá – egy új társadalmi rend régivel folytatott harcának része. Hogy a tudomány mellett vagy ellene vagyunk, ideológiakriti-

²⁰ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, I. 6. §. 15: „Zum Wesen der Wissenschaft gehört also die Einheit des Begründungszusammenhanges, in dem mit den einzelnen Erkenntnissen auch die Begründungen selbst und mit diesen auch die höheren Complexionen von Begründungen, die wir Theorien nennen, eine systematische Einheit erhalten.” Lásd még uo., 24, 25, 84, 162, 231.

kai nézőpontból jórészt annak a függvénye, hogy azt a kort, amelyben élünk, s melynek egyik fontos összetevője a tudomány, hogyan ítéljük meg, hogy annak a társadalmi csoportnak, melynek a filozófus a tagja, hogyan látja saját boldogulását, saját sorsának alakulását. A tudománykritika az esetek többségében egyszerűen csak korszakkritika is, ebben pedig az elmúlt századokban elsősorban a német filozófia képviselői jeleskedtek (*Wissenschaftskritik*, *Zeitkritik* – e kifejezéseknek már az angolra fordítása is nehézséget jelent, ez pedig további alátámasztása annak a tézisnek, hogy dolog és nyelvi megnevezése között szoros kapcsolat van, amit jelen példa szerint nem tudunk megnevezni, az bizonyos értelemben *nincs* is). A tudománykritika – társadalomkritika, azaz a tudománykritika közelebbi szemügyre vételkor társadalomkritikai funkciót hordoz. Tudománykritika itt annyit tesz, mint annak a társadalomnak vagy a társadalmi fejlődés ama irányának kritikája, melyben a tudományok egyre nagyobb szerepet játszanak, s egyre jobban meghatározzák, befolyásolják az emberek életét, egyre több, egyre nagyobb hatalomra tesznek szert. A hatalom pedig tekintélyt parancsol. Ennek megfelelően, hatalmuk növekedésével párhuzamosan növekszik a tudományok tekintélye is (s nem azért, mintha a „tudományos filozófia” a filozófiai problémák némelyikét „megoldotta” vagy a megoldáshoz közelebb vitte volna). Az egyházzal és az egyházi tanításokkal harcban álló újkori filozófia és racionalitás ezzel azt kockáztatja, hogy ellenfelét nem egyszerűen legyőzi, hanem egyúttal annak örökébe lép, s azokat a torzulásokat, melyekkel azt vádolta, immár maga valószínűsíti meg. A tudomány által meghatározott modern világ és kultúra egyik elkeseredett kritikusa, Friedrich Nietzsche egy helyen így fogalmazott: „a történetírás még mindig álcázott teológia: ahogyan az a *tiszteletteljes hódolat* is, mellyel a tudományban járattan kezeli a *tudományos kasztot*, a klérus óta örökölt hódolat. Amit korábban az egyháznak adtak, azt adják manapság – igaz, szűkmarkúbban – a tudománynak [...]” (Nietzsche 1989. 75; kiemelések F. M. I.). Az egyszerű emberek, de a műveltek közül is sokan, vallási buzgalommal és hiszékenységgel tekintenek a tudósokra, mint az új világ főpapjaira, miáltal létrejön az, amit a német nyelvben „Wissenschaftsgläubigkeit”-nak neveznek (hozzávetőleg: a tudományban való vakhit), s ami csupán másik oldala a vele együtt járó „Fortschrittsglaubé”-nak (a haladásba vetett hit).²¹ Akárhogy nézzük is, a „tiszteletteljes hódolat” nem az a mód, ahogy a tudományos kutatáshoz és munkálkodáshoz rendszerint viszonyulni szoktunk, s a tudomány önértelmezése sem állítja, hogy az volna. A „tudományos kaszt” kifejezés, az egyház – tudomány helyesere pedig – ahol is a helyet elfoglalók cseréje nem eredményez magában a hely struktúrájában semmiféle változást – önmagáért beszél.

²¹ Feltűnik ez a gondolat Richard Rortynál is. „[...] gyakran találkozunk olyan orvosokkal vagy pszichológusokkal, történészekkel vagy irodalomkritikusokkal, vagy csak egyszerű állampolgárokkal, akik papagájszerűen ismételnének szavakat vagy jelszokat, amelyeket a múlt egyik vagy másik nagy filozófusa alkotott meg” (Rorty 1985. 593).

Ugyanez a megfigyelés különböző formákban más szerzőknél is felbukkan, s jelen írást Richard Rorty jól argumentált, nem utolsósorban mérsékelt, visszafogott álláspontjának rövid diszkussziójával szeretném zárni:

[...] egészen Kantig a szekularizált entellektüel a fejlődő természettudományok által szerzett tudásban látta élete célját. A XIX. században olyan emberek, mint Huxley és Clifford és Peirce továbbra is a tudományos igazság tiszteletében látták megtestesülni a legmagasabb emberi erényt – azt, ami a keresztény felebaráti szeretettel és az istenfélelemmel morálisan egyenértékű. [...] Ám a XIX. század egy másfajta szekularizált entellektüel felnövekedésének is tanúja volt; azé, aki éppoly alapvetően elvesztette a hitét a tudományban, mint a felvilágosodás Istenben. Carlyle és Henry Adams ezen újfajta entellektüelek példái, azoké, akiknek tudatát a történelem kontingenciájának érzése uralja [...]; az az érzés, hogy a természet és a tudományos igazság nem érinti a dolgok velejét, és hogy a történelem nagyon is törékeny. Ez a fajta entellektüel a kelleténél is jobban szekularizálódott; a „tudomány” vagy az „emberiség” vallását ugyanis éppannyira öncsalásnak tartja, mint a régi korok vallását.

Ezzel összefüggésben végül Rorty arról a különbségről ejt szót,

mely azon entellektüelek között áll fenn, akik azt hiszik, az emberi szabadság legfőbb reménysége valami olyasmiben rejlik, mint „a tudományos módszer alkalmazása”, és azok között, akik [...] a „tudományos módszer” eme fogalmában az álarcot látják, mely mögött egy nihilisztikus kor kegyetlensége és kétségbeesése rejtőzködik (Rorty 1985. 596 sk., 598, 599).

Megsemmisítő kritika, avagy tiszteletteljes behódolás – nemigen tudunk választani, nem igazán rokonszenves alternatíva. A tudomány, mint ami „a keresztény felebaráti szeretettel és az istenfélelemmel morálisan egyenértékű”, „a »tudomány« vagy az »emberiség« vallása, mint öncsalás, hasonlóan a régi korok vallásához” – mindez felhívja a figyelmet a tudomány túlértékelésének veszélyeire. Miben is rejlik az emberi szabadság legfőbb reménysége? Vajon tényleg olyasmiben, mint »a tudományos módszer alkalmazása«? S mi lesz azokkal, akik „a »tudományos módszer« eme fogalmában az álarcot látják, mely mögött egy nihilisztikus kor kegyetlensége és kétségbeesése rejtőzködik”? Rorty nem akarja eldönteni – ahogy jelen sorok írója sem –, hogy mit kell választanunk, milyen társadalom, milyen társadalmi együttélés és milyen tudományfelfogás mellett kell döntenünk, s nem is döntheti el, ha az ember szabadságát tiszteletben akarja tartani.

VI. ZÁRÓMEGJEGYZÉS. A TUDOMÁNY TÁRSADALMI KONTEXTUSBAN

„Hajlamosak vagyunk azt gondolni”, idéztük kezdetben a *MFSz* ezen tematikus számának felhívását, mely szerint „a tudomány a tiszta racionalitás terméke”. Ez természetesen így van, hajlamosak vagyunk rá, sőt még erősebben is lehetne fogalmazni. De azért érdemes továbbkérdeznünk: vajon miért is „vagyunk hajlamosak azt gondolni”? A válasz nemigen lehet más, mint az, hogy az iskolában ezt tanultuk, ezt sulykolták belénk, nekünk pedig nem volt okunk rá, hogy tanítóinknak, a minket körülvevő társadalmi környezetnek ne higgyünk. Úgy „hajlunk” erre a nézetre, hogy annak igazságát mi magunk az esetek jelentős részében önállóan sohasem vizsgáltuk meg. A filozófus is, akinek egyik fontos feladata a közvéleményben élő magától értetődőségek felülvizsgálata, mint korának és miliőjének gyermeke, ebben a formában – azaz alternatívátlanul – teszi magáévá ezt a nézetet (amelyet azután élete hátralevő részében vagy felülvizsgál, vagy nem).

A tudományra vonatkozó filozófiai gondolkodás számára napjainkban a tudomány már nem sugall megfellebbezhetetlen tekintélyt vagy megrendíthetetlen igazságot, hanem inkább egyfajta praxist, életgyakorlatot. Ha a jelenkori filozófiai tudat a tudományt valamilyen szempontból követendő példaként állítja elénk, úgy a tudomány tudományosságát nem annyira az „objektív megismerésben”, mint inkább valami másban keresi – a tudományos közösségekben megvalósuló szolidaritásban, a közösségi együttélés példaszerű modelljében, a kényszermentes megegyezésben. Ez nem a tudomány előtti leborulás, sokkal inkább a tudomány visszafogott tisztelete.

IRODALOM

- Adorno, Theodor Wiesengrund 1976. Bevezetés. In Papp 1976. 164–253.
 Albert, Hans 1976a. A totális ész mítosza. In Papp 1976. 369–419.
 Albert, Hans 1976b. A pozitivizmus hátában? In Papp 1976. 459–504.
 Bacon, Francis 1993. *History, Politics and Science. 1561–1626*. Szerk. B. H. G. Wormald. Cambridge, Cambridge University Press.
 Dilthey, Wilhelm 1984. *Das Wesen der Philosophie*. Szerk. Otto Pöggeler. Hamburg, Meiner.
 Dilthey, Wilhelm 2007. *A filozófia lényege*. Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó. Máriabesnyő–Gödöllő.
 Fehér M. István 1980. A pozitivizmus-vita nyomában. Kísérlet a közelmúlt egy filozófiai vitájának értelmezésére. *Magyar Filozófiai Szemle*. 24/5. 704–731.
 Fehér M. István 2017. Az előítéletek mint a megértés feltételei. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/1. 9–28.
 Feyerabend, Paul 1975/1993. Postscript on Relativism. In uő: *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. New Left Books. Revised edition published by Verso 1988; third edition published by Verso 1993. 268–272.
 Figal, Günter 1996. Kulturkritik, Aufklärung, hermeneutische Kehre. In uő: *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart, Reclam. 83–100.

- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Heidegger, Martin GA. *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M, Klostermann, 1975–.
- Heidegger, Martin 1980. A világkép korszaka. Ford. Koch Valéria. *Vigilia*. 45/3. 171–179.
- Heidegger, Martin 1990. Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith. Sajtó alá rendezte H. Tietjen. In *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. 2. köt. *Im Gespräch der Zeit*. Szerk. D. Papenfuss és O. Pöggeler. Frankfurt/M, Klostermann.
- Hume, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Husserl, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Baránszky Jób László. Budapest, Kossuth.
- Kant, Immanuel 1974a. *A vallás a pusztaság észhatárain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1974b. Pöhlitz-féle metafizikai előadások (1788–89). Bevezetés – 1. A filozófiáról egyáltalán. In Kant 1974a. 128–133.
- Kant, Immanuel 1974c. Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In Kant 1974b. 80–89.
- Marquard, Odo 2001. *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós; az utószót írta és a függelékben közölt esszét fordította Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Nietzsche, Friedrich 1989. *Korszerűtlen elmélkedések*. Ford. Tatár György. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Papp Zsolt (szerk.) 1976. *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat.
- Popper, Karl Raymund 1952. *The Open Society and Its Enemies*. 2. kiadás. 1–2. kötet. London, Routledge & Kegan Paul.
- Rickert, Heinrich 1913. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. 2. kiad. Tübingen, Mohr.
- Rickert, Heinrich 1924. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. 3. kiad. Heidelberg, Carl Winter.
- Rorty, Richard M. 1985. A filozófia ma Amerikában. Ford. Fehér M. István. *Magyar Filozófiai Szemle*. 29/3–4. 583–599.
- Rorty, Richard M. 1992. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. In Richard M. Rorty (szerk.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method, with Two Retrospective Essays*. Chicago, Chicago University Press. 1–39.
- Windelband, Wilhelm 1911. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. 4. kiad. Tübingen, Mohr.

BERNÁTH LÁSZLÓ

A tudományos közösség (in)toleranciája a fenomenológiai eliminativizmus, a normatív hibaelmélet, valamint a mesterséges intelligencia morális felelősségének tükrében *

Ebben a tanulmányban azt a kérdést szeretném feltenni, hogy a tudományos közösség miért nem egyformán reagál olyan elméletekre, amelyek majdnem biztos, hogy hamisak. A majdnem biztosan hamis elméletek némelyikére a tudományos közösség érzékenyen, sőt, sokszor ellenségesen reagál, máskor viszont teljesen közömbös velük szemben, vagy egyenesen támogatja őket. Megvizsgálunk néhány kézenfekvő hipotézist, és amellet érvelek, hogy ezek nem működnek. Végül felvetek egy olyan hipotézist, amely ugyan működőképes, de úgy vélem, mindenképpen találni kellene helyette egy másik magyarázatot. Ugyanis a hipotézis szerint a tudományos közösség azért intoleráns olyan – a társadalom tagjainak méltóságát egyébként nem veszélyeztető – elméletekkel szemben, mint a fiatal és a lapos Föld-elmélet, valamint az érvényben lévő jogrendszerek alternatív (és egyben szélsőséges) értelmezését propagáló megközelítések, mert ezek az elméletek alapvetően kétségbe vonják a tudományos közösség szakértelmét.

I. BEVEZETÉS

Vannak nézetek, amelyek mellett ha valaki nyilvánosan kiáll, akkor kiírja magát a tudományos közösségből. Csak három példát sorolok fel. Ha valaki egy tanulmányban amellet érvel, hogy a Föld csupán hatezer éves, akkor bármilyen magára valamit is adó lap anélkül elutasítja a tanulmányt, hogy tüzetesebben megvizsgálná azt, hogy a szerző hogyan is érvel (nemcsak természettudományos, de

* A szerző a tanulmány megírásakor a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíjában (BO/00432/18/2), valamint a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH Posztdoktori OTKA Posztdoktori Kiválósági Program (PD131998) támogatásában részesült. A tanulmányhoz vezető kutatás során a szerző az OTKA K132911 és K123839 projektjeinek, illetve az ELTE BTK Felsőoktatási Intézményi Kiválósági Program „Önvezető autók, automatizáció, normativitás: Logikai és etikai kutatások” kutatócsoportjának támogatását élvezte.

filozófiai lapok is így tennének – már amennyiben „valamit is adnak magukra”). Ehhez hasonlóan, ha valaki amellett érvelne bármilyen tanulmányban, hogy a Föld valójában lapos, csupán a tudósok és a politikusok világméretű összeesküvése miatt hiszi azt mindenki, hogy nem így van, akkor anélkül utasítanák el a tanulmányt, hogy az absztraktot tovább olvasnák (és nemcsak a természettudományos, de a filozófiai lapok is). És végül: nem lehet a tudományos közösség által elfogadott lapban közölni egy olyan tanulmányt, amely szerint *a hatályos jogszabályok alapján jogi nonszensz* az, hogy az Amerikai Egyesült Államokban adót szednek az állampolgároktól (sem jogtudományi, sem politikai filozófiai folyóiratban nem lenne esélye egy ilyen tanulmánynak eljutnia a bírálókhoz).

A félreértések elkerülése végett: osztom azt az általánosan elterjedt véleményt, hogy helyes az, hogy a tudományos közösség és az általa működtetett folyóiratok nem adnak helyet ilyen nézeteknek. Azzal a gyakorlattal is egyetértek, hogy bárki, aki nyilvánosan hirdet ilyen nézeteket, kiírja magát a tudományos közösségből. Korábban azt gondoltam, hogy tudom, miért nem jelenhetnek meg ilyen tanulmányok még filozófiai folyóiratokban sem (amelyek, azt hiszem, a folyóiratok közül a legtoleránsabbak abban a tekintetben, hogy milyen proposíciók mellett lehet bennük érvelni). Úgy véltem, hogy azért, mert ezek a nézetek nyilvánvalóan ellentmondanak a bizonyítékoknak, aláássák a tudományos közösségben bevett episztemikus eljárásokat, és nagy a valószínűsége, hogy ha elterjednének ezek a nézetek, annak összességében negatív társadalmi hatása lenne. Ám ahogy jobban megismertem a filozófiai szakirodalmat, fel kellett ismernem, hogy ezeknek a magyarázatoknak egyike sem működik. Tekintélyes filozófiai folyóiratokban *megjelennek* olyan elméletek, amelyek legalább annyira nyilvánvalóan ellentmondanak a bizonyítékoknak, legalább annyira szembenállnak a tudományos gyakorlatban elfogadott episztemikus elvekkel, és elterjedésük (valószínűleg) legalább annyira káros lenne, mint azoknak a nézeteknek az esetében, amelyeket a tudományos közösség kiátkozott.

A tanulmány első felében ismertetem azokat a filozófiai elméleteket, amelyek ugyanolyan nagy valószínűséggel hamisak, ugyanúgy feszültségben állnak a tudományos kutatásban alkalmazott és elfogadott episztemikus elvekkel, sőt, elterjedésük (valószínűleg) ugyanúgy negatív társadalmi következményekkel járna, mint a fiatal Föld-elmélet, a lapos Föld-elmélet vagy a hatályos jogszabályok egészen abszurd értelmezése. Mindegyik filozófiai elmélet ismertetése után rámutatok, hogy miért szolgáltat ellenpéldát egy-egy olyan népszerű hipotézissel szemben, amely annak magyarázatára tesz kísérletet, hogy a tudományos közösség miért intoleráns a már említett, általában nem filozófiai természetűnek tekintett elméletekkel szemben. A tanulmány második, rövidebb részében ismertetek egy olyan magyarázatot, amelyet nem cáfolnak a felsorolt ellenpéldák, ám amely helyett szerencsés lenne, ha rendelkeznenék egy másik magyarázattal.

II. A FIATAL FÖLD ELMÉLET, A FENOMENOLÓGIAI ELIMINATIVIZMUS ÉS A BIZONYÍTÉKOK

Fiatal Föld-elméletnek azt az elméletet szokás nevezni, amely szerint a Föld életkora nem több 12 000 évnél. Az elmélet legfőbb támaszát a Biblia ún. „szó szerinti” értelmezése adja, ugyanis a Föld életkorát a Bibliában található leszármazási táblázatokból és a Teremtés könyvében található teremtéstörténet(ek)-ből vezetik le. Ezt alapul véve az elmélet képviselői igyekeznek olyan alternatív értelmezéseit felvázolni azoknak a bizonyítékoknak, amelyeket geológusok és más tudományterületek kutatói tettek le az asztalra, és amely bizonyítékok nagy erővel mutatnak abba az irányba, hogy a Föld legidősebb kőzeteinek életkora nagyjából 4 milliárd éves. Mivel ez az elmélet azt is állítja, hogy a Földet Isten teremtette néhány ezer évvel ezelőtt, ezt a megközelítést kreácionizmusnak is nevezik (annyiban némileg félrevezetően, hogy a szó szoros értelmében azok a filozófiai és teológiai elméletek is kreacionisták, amelyek szerint mindent Isten teremtett, jóllehet nem mindent közvetlenül – és például az univerzumot több mint 13 milliárd éve).

Ebben a tanulmányban nem az a célom, hogy világosan elmagyarázzam, miért teljesen elhanyagolható az esélye annak, hogy a fiatal Föld-elmélet igaz. Csupán annyit szeretnék röviden megjegyezni, hogy azért szokás a fiatal Föld-elméletet tudományosan reménytelennek tekinteni, mert azok a kormeghatározási eljárások, amelyek megbízhatósága elméletileg jól megalapozott és tesztelhető is, mind abba az irányba mutatnak, hogy a Föld több milliárd éves. Röviden: úgy tűnik, a fiatal Föld-elmélettel a legfőbb probléma az, hogy a bizonyítékok határozott ellentmondásban állnak az elmélettel. Ez alapján fel lehet állítani egy általános érvényű feltevést arra vonatkozóan, hogy a tudományos közösség miért nem tolerál bizonyos elméleteket. Azért, mert a bizonyítékok határozottan cáfolják ezeket az elméleteket.

Bár helyesnek tartom, hogy a tudományos közösség nem tekinti komoly alternatívának a fiatal Föld-elméletet, és azzal a gyakorlattal is egyetértek, hogy ez az elmélet nem jelenhet meg nagy tudományos presztízzsel rendelkező fórumokon, úgy vélem, ezt a gyakorlatot nem magyarázhatjuk azzal, hogy a bizonyítékok határozottan ellentmondanak az elméletnek. Azért nem, mert a filozófiai szakirodalomban találkozhatunk olyan elméletekkel, amelyeknek határozottan ellentmondanak a bizonyítékok, mégis nagy presztízzsel rendelkező lapok és kiadók jelentetik meg őket.

Vegyük a fenomenológiai eliminativizmus példáját. E szerint a filozófiai elmélet szerint *nem léteznek* fenomenális karakterrel rendelkező események, sőt, fenomenális tulajdonságok sem léteznek (Humphrey 2011; Pereboom 2011; Frankish 2016 – bár érdemes megjegyezni, hogy Pereboom 2011 nem áll ki teljességgel az elmélet mellett). Mivel talán az olvasóban felmerül a gyanú, hogy rosszul foglaltam össze az elméletet, álljon itt egy idézet az elmélet egyik képviselőjétől:

A tudatosság elméletei általában komolyan veszik a kemény problémát. Elfogadják, hogy a fenomenológiai tudatosság valós és kísérletet tesznek arra, hogy megmagyarázzák, létezése hogyan lehetséges. Ám van egy másik megközelítés is, amely szerint a fenomenológiai tudatosság illuzórikus, és arra tesz kísérletet, hogy megmagyarázza, miért tűnik úgy mégis, hogy a fenomenológiai tudatosság létezik. Ezt a megközelítést hívhatjuk a fenomenális tudatossággal kapcsolatos eliminativizmusnak. Viszont ez a kifejezés nem ideális, mivel azt sugalja, hogy a fenomenális tudatosságba vetett hit egy egyszerű teoretikus hiba, és hogy a fenomenológiai realizmus tagadása csupán egy része a népi pszichológia általában vett tagadásának, valamint hogy a fenomenális tulajdonságokról való beszédnek nincs semmilyen szerepe sem – ezek azonban olyan állítások, amelyek egyáltalán nem lényegi elemei a fenomenológiai tudatossággal kapcsolatos eliminativizmusnak. Egy másik címke az „irrealizmus”, de ennek is vannak szerencsétlen konnotációi; az illúziók maguk nagyon is valóságosak és nem elhanyagolható befolyással rendelkezhetnek. (Frankish 2016, 11.)

Összefoglalva: a fenomenológiai eliminativizmus szerint úgy tűnik, hogy a tapasztalatoknak van fenomenális jellegük, de valójában nem rendelkeznek ezzel. Jóllehet *annak illúziója*, hogy tudatos tapasztalataink rendelkeznek fenomenális karakterrel, nagyon is valós (ahogy valós az az illúzió is, hogy a vízbe mártott evező megtörik a vízben), tapasztalataink fenomenális jellege egyáltalán nem valóságos (mint ahogy az sem valóságos, hogy az evező megtörik, amikor a vízbe bemártjuk).

Érdemes elhatárolni az ebben az értelemben vett fenomenológiai eliminativizmust attól a nézettől, amely szerint a fenomenális karakterrel rendelkező eseményeket meglévő fenomenális fogalmainkkal rosszul ragadjuk meg. Daniel Dennett például amellet érvel, hogy a *kválé* fogalmával nem ragadhatóak meg tudatos tapasztalataink, mivel a tudatos tapasztalatainkra alkalmazva a *kválé* fogalmát azt az eredményt kapjuk, hogy tudatos tapasztalatainkhoz esszenciálisan hozzátartozik azok fenomenális karaktere, valamint hogy tévedhetetlenek vagyunk tudatos tapasztalataink típusának megállapításával összefüggésben (Dennett 1988). Még ha valaki egyet is ért Dennett-tel abban, hogy egyszerre nem lehet igaz az, hogy a fenomenális tulajdonságok a tudatos tapasztalatok esszenciális tartozékai, és az, hogy tévedhetetlenek vagyunk azzal kapcsolatban, milyen típusú tudatos tapasztalatban van részünk, nem kell, hogy azzal is egyetértsen, hogy a tudatos tapasztalatoknak soha nincsenek fenomenális karakterei. Elképzelhető, hogy csupán nem vagyunk tévedhetetlenek azzal kapcsolatban, hogy milyen fenomenális karakterrel rendelkezik egy tudatos tapasztalat, illetve elvben az is lehetséges, hogy tudatos tapasztalatainkat nem azoknak a fenomenális karaktere individuálja.

Úgy vélem, hogy ha fenomenális eliminativizmus alatt szigorúan azt az elméletet értjük, amely szerint még tudatos tapasztalataink sem rendelkeznek fenomenális karakterrel, mert nem léteznek fenomenális tulajdonságok, akkor ki

sem lehetne találni olyan elméletet, amelynek határozottabban ellentmondanak a bizonyítékok. Ugyanis közvetlenül megjelennek számunkra a tudatos fenomenális események. Nem akarom ezt a jól ismert megfigyelést túlságosan részletezni: tudatos tapasztalataink *valamilyen*, valamilyen őket átélni, és *közvetlenül tudatában* vagyunk annak, hogy ez így van, még akkor is, ha fogalmainkkal nehéz leírni, hogy tudatos tapasztalatainknak ez a valamilyensége pontosan milyen. Minden egyes tudatos pillanat, amit átélünk, igen erős bizonyítékot szolgáltat arra, hogy a fenti értelemben vett fenomenológiai eliminativizmus hamis.

Persze a fenomenális eliminativisták is tudatában vannak ennek a – hogy egészen finoman fogalmazzak – nehézségnek. Frankish a következőképpen válaszol rá:

Amennyiben a realisták továbbra is kitartanak amellett, hogy a fenomenális tudatosság egy magyarázatra szoruló adat, akkor azt kell mondaniuk, hogy episztemikus hozzáférésünk a fenomenológiai tudatossághoz különleges, és kizár bármiféle tévedést. És mivel nincs olyan oksági folyamat, amely ilyen bizonyosságot szolgáltathatna, azt kell mondaniuk, hogy ez a hozzáférés nem okságilag közvetített. Néhány realista tényleg ezt is állítja. Chalmers szerint közvetlen ismeretségben vagyunk a fenomenológiai tulajdonságokkal [...]. [...] Ez a nézet megvédi a fenomenális tudatosság státusát mint magyarázatra szoruló adatot, de ennek nagy ára van. Először is, az ismeretségnek nem lehet fizikai jelentősége. Ahhoz, hogy beszéljünk vagy gondolkodjunk saját fenomenális tulajdonságainkról, arra van szükség, hogy mentális reprezentációkat alakítsunk ki róluk, és mivel a reprezentacionális folyamatok fallibilisak, az ismeretség által biztosított bizonyosság soha sem adható tovább – amennyiben kognitív rendszereknek tekintjük őket – másoknak vagy akár magunk számára. Az ára annak, hogy a tudatosságot egy magyarázandó adattá tesszük, az, hogy ez az adat pszichológiai értelemben nem csinál semmit. Másodszor, az ismertség-elmélet azt feltételezi, hogy a reakciók és asszociációk, amelyeket egy érzékelt esemény idéz fel, nem befolyásolja azt, hogy milyenek érezzük az érzékelt eseményt, mivel nem vagyunk közvetlen ismeretségben sem e reakciókkal és asszociációkkal, sem ezek hatásaival. Ám jó okunk van azt gondolni, hogy reakcióink és asszociációink befolyásolják azt, hogyan érzékeljük saját tapasztalataink milyenségét [...].

[...]

Az ismertség elmélet ráadásul még nagy metafizikai teherrel is jár. Nehéz látni, hogy fizikai tulajdonságok mégis hogyan mutatkozhatnak meg közvetlenül számunkra, így az elméletnek valószínűleg szüksége van a fenomenális tudatosság valamilyen antifizikalista felfogására. Ráadásul talán még a tapasztaló szubjektum antifizikalista értelmezésére is szüksége lehet. Amennyiben a megismerők összetett fizikai organizmusok, hogyan is kerülhetnének közvetlen ismertségbe a fenomenális tulajdonságokkal? (Frankish 2016. 15.)

Tulajdonképpen Frankish azzal válaszol arra a felvetésre, hogy a fenomenológiai karakterrel rendelkező tudatos események olyan tények, amelyeket nem tagadhatunk le és magyarázat után kiáltanak, hogy rámutat arra, mennyi teoretikus nehézséget okoz, ha elfogadjuk a fenomenológiai karakterrel rendelkező tudatos mentális események létezését. Aggályai így foglalhatóak össze: amennyiben elfogadjuk a fenomenális karakterrel rendelkező tudatos események létezését, akkor nehezen tudjuk magyarázni, hogy ezek hogyan viszonyulnak más mentális állapotainkhoz, vagy hogy ezek létezése hogyan volna összeegyeztethető az ember fizikalista felfogásával. Fogadjuk el, hogy Frankishnek igaza van: ezeken a területeken nincsenek kielégítő elméleteink. Az azonban, hogy nincsenek kielégítő elméleteink valamiről, nem ok arra, hogy tagadjuk azt a jelenséget, ami ott van az orrunk előtt (vagy mögött): tudatos tapasztalataink valamilyenek.

Frankish – miként a fenomenológiai eliminativizmus minden képviselője – arra gondol, hogy bármennyire is nyilvánvalónak tűnjék az, hogy vannak olyan tudatos tapasztalataink, amelyek valamilyenek, vannak még biztosabb igazságaink, amelyek bizonyosan kizárják a fenomenális karakterrel rendelkező tudatos események létezését. De hogyan lehetne bizonyosabb a fenomenológiai karakterek létezésénél az, hogy – teszem azt – a fizikalizmus igaz, és hogy a fizikalizmus kizárja a fenomenális karakterrel rendelkező események létezését? Erre ezt lehetne válaszolni: nem zárhatjuk ki, hogy Frankishnak vagy valaki másnak egyszer csak sikerül ezt megmutatni. Ezért végső soron nem egészen nyilvánvaló, hogy a fenomenológiai eliminativizmus szembemegy a bizonyítékokkal. És ezért lehetséges az, hogy a fenomenális eliminativizmussal szemben a tudományos közösség toleráns. És a tudományos közösség azért intoleráns az olyan elméletekkel szemben, mint a fiatal Föld-elmélet, mert egészen bizonyos, hogy ezek nem egyeztethetőek össze a bizonyítékokkal.

Ez a fajta mentegetése a tudományos közösség intoleranciájának elhibázott. Gondoljunk csak bele: elvi szinten bármelyik elmélet összhangba hozható a bizonyítékokkal, ha előállunk olyan erős érvekkel, amelyek döntően kikezdi bizonyos alapvető háttérfeltevéseinket. Ha például valaki előállna egy olyan nagyon erős érveléssel, amely már-már teljesen bizonyossá tenné, hogy létezik egy olyan istenség, amelyik a Bibliát diktálta, és amely a világot úgy rendezte be, hogy a tudósok szokásos módszereiket követve hamis következtetésekhez jussanak, akkor – miután sikerült ez a bizonyítás – *többé nem mondhatnánk*, hogy a fiatal Föld-elmélet ellentmond a bizonyítékainknak. Csakhogy joggal feltételezhetjük, hogy soha senki sem fog olyan erős érveléssel előállni egy ilyen istenség létezése mellett, amely felülírhatná a józan ész és a tudomány által szolgáltatott bizonyítékainkat. Ugyanígy joggal feltételezhetjük, hogy nem várható olyan erős filozófiai érv a fenomenális tulajdonságokat kizáró fizikalizmus mellett, amely képes lenne felülírni azt a közvetlen bizonyosságunkat, hogy léteznek fenomenális karakterrel rendelkező tudatos tapasztalatok.

Ezért úgy vélem, más magyarázat után kell néznünk akkor, ha azt akarjuk megérteni, hogy a fenomenológiai eliminativizmus mellett miért lehet érvelni Q1-es besorolású lapokban, a fiatal Föld-elmélet mellett viszont miért nem. A tudományos közösség intoleranciáját nem magyarázhatjuk főként és pusztán azzal, hogy a fiatal Föld-elmélet szemben áll a rendelkezésünkre álló bizonyítékokkal, hiszen a fenomenológiai eliminativizmus ugyanannyira, ha nem jobban szemben áll velük.

III. A LAPOS FÖLD-ELMÉLET, A NORMATÍV HIBAELMÉLET ÉS AZ EPISZTEMIKUS ELVEK

Talán azzal lehetne érvelni, hogy a fiatal Föld-elmélet és a fenomenológiai eliminativizmus között az igazi különbség a következő: a fiatal Föld-elméletet lehetetlen anélkül képviselni, hogy ne kellene elfogadnunk valamiféle összeesküvés-elméletet. A fiatal Föld-elmélet híveinek, látva az erős tudományos konszenzust, végül – így vagy úgy – arra kell utalniuk, hogy a tudományos közösség szándékosan nyomja el őket vagy juttatja őket hátrányos helyzetbe. Ez még inkább megfigyelhető a lapos Föld-elmélet hívei esetében. Szerintük a tudományos közösség nem egyszerűen háttérbe szorítja a lapos Föld-elméletet és az elmélet mellett szóló erős érveket, de szándékosan teszi ezt, azzal a céllal, hogy valamilyen uralkodó elit és a saját érdekeit kiszolgálja. A fenomenológiai eliminativizmus esetében viszont fel sem merül az, hogy az elmélet koherens kifejtéséhez szükség van valamiféle összeesküvés-elméletre. A fenomenológiai eliminativizmus hívei szerint elméletük viszonylagos népszerűtlenségét nem kollégáik összeesküvése, hanem az agy által létrehozott (nem fenomenális természetű) illúzió okozza.

De miért is annyira problematikusak az összeesküvés-elméletek? E kérdésnek egy külön tanulmányt (vagy akár könyvet is) lehetne szentelni. Hadd éljek egy saját javaslattal: az összeesküvés-elméletek fő problémája, hogy *szerkezetük* miatt eleve lehetetlen velük szemben indokokat felhozni. Tulajdonképpen nem is mindegyik összeesküvés-elméletet tartjuk önmagában episztemikusan problematikusnak. Ha például valaki történeti bizonyítékok alapján érvel amellett, hogy Kennedy egy összeesküvés áldozata lett, s közben nagyjából világos, hogy az elmélet körülbelül miféle történeti bizonyítékok fényében omlana össze kártyavárként, akkor sem az elmélet, sem az elmélet képviselője nem tűnik patológikusnak. Ha viszont az elmélet kifejtése során nyilvánvalóvá válik, hogy nincs olyan bizonyíték, amely akár elviekben megingathatná az elméletet, mivel egyértelműen kiderül, hogy az elmélet minden ellenbizonyítékot eleve úgy kezel, mint amellyel kapcsolatban eleve bizonyos, hogy csupán *látszólagosan szólhat* az elmélet ellen, akkor az elmélet és a képviselője már valóban patológikusnak látszik. Az összeesküvés-elméletek esetében ez akkor válik általában nyilván-

valóvá, amikor kiderül: az elmélet olyan nagy hatalommal rendelkező ágensek összeesküvését feltételezi, akiktől éppen arra számíthatunk, hogy a lehetséges összes *látszólagos ellenbizonyítékot* megtévesztő szándékkal a valóságba plántálják. Ezért a szóban forgó összeesküvés ellen felhozható bizonyítékok még sokszor meg is erősítik az elméletet – legalábbis az elmélet képviselői szerint. A lapos és a fiatal Föld hívei is, amikor kifogynak az érvekből, gyakran így viselkednek: felhívják a figyelmet arra, elméletük milyen sok érdeket sért, és sejtelmesen (vagy kevésbé sejtelmesen) utalnak arra, hogy a tudományos közösség legerősebb ellenérvei alighanem az adatok szándékosan torz bemutatásán alapulnak.

A fenomenológiai eliminativizmus nem immunizálja ilyen mértékben magát a lehetséges ellenvetésekkel szemben. Ha például az agykutatás valamiképpen bizonyítékokkal szolgálna arra, hogy az agy működése nehezen érthető nem anyagi jellegű entitások feltételezése nélkül, akkor a fenomenológiai eliminativizmus képviselői alighanem elvetnék az elméletüket. Innen nézve úgy tűnik, ígéretes lehet a következő felvetés: a fenomenológiai eliminativizmus irányában a tudományos közösség azért toleránsabb, mint a lapos és a fiatal Föld elmélettel szemben, mert az előbbi nem immunizálja magát olyan nagy mértékben a lehetséges ellenvetésekkel szemben, mint az utóbbiak.

Ám léteznek más olyan filozófiai elméletek, amelyek még az összeesküvés-elméleteknél is jobban immunizálják magukat bármilyen ellenvetéssel szemben. Ilyen elmélet az ún. normatív hibaelmélet (Husi 2013; Streumer 2013, 2017; Olson 2014; Cowie 2016). A normatív hibaelmélet (amely elméletet az angol nyelvű szakirodalomban olykor „reason eliminativism”-nek vagy „error theory”-nak is neveznek) a következőképpen definiálható:

Ahogy mondtam, a legtöbb kognitivist realista. De létezik egy olyan változata a kognitivizmusnak, amely nem realista: a hibaelmélet, amely szerint a normatív ítéletek olyan vélekedések, amelyek normatív tulajdonságokat tulajdonítanak valaminek, miközben normatív tulajdonságok nem léteznek. (Streumer 2017. 6.)

Más szavakkal: nem léteznek normák, csak tények (amelyek – természetesen – nem normatívak). Így – az elmélet szerint – nem igaz az *simpliciter*, hogy „lopni helytelen”, hiszen akkor ez egy létező normát fejezne ki. Legföljebb – az elmélet értelmében – csak azt tekinthetjük igaznak, hogy „a jelenleg társadalmilag elfogadott normarendszer szerint lopni helytelen”, hiszen ez egy nem normatív tényt fejez ki. Ugyanis abból a tényből, hogy milyen normarendszert fogad el a társadalom, önmagában semmi sem következik arra vonatkozóan, hogy mit kellene tennünk, vagy hogy milyen normák léteznek valóságosan. Ami következik ebből a mondatból, az csupán annyi, hogy „lopni helytelen a jelenleg elfogadott normarendszer szerint”, és e kijelentés igazságát a normatív hibaelmélet képviselői készséggel el is fogadják. Amit tagadnak, az annak a mondatnak a *simpliciter* igazsága, hogy „lopni helytelen”.

Amiben a morális hibaelmélettől különbözik a normatív hibaelmélet az az, hogy nem csupán a morális normatív tulajdonságok létezését tagadják, hanem az összes normatív tulajdonság létezését. Streumer az alábbi módon fogalmazza meg mit ért normatív tulajdonságokon:

A „normatív tulajdonság” kifejezés az alábbiakban helyettesíthető a „helyes”, „helytelen”, „megengedhető”, „jó”, „rossz”, „racionális”, „valamire indokot szolgáltatni” vagy bármilyen egyéb tulajdonsággal, amely ekvivalens vagy magában foglalja ezeknek a tulajdonságoknak az egyikét [...] (Streumer 2017. 106).

Amit ehelyütt külön érdemes kiemelni: a normatív hibaelmélet tagadja, hogy léteznének episztemikus indokok, azaz tagadja, hogy léteznének olyan indokok, amelyek alapján valamilyen elméletet el kellene fogadni vagy el kellene vetni. Soha nem igaz az a mondat, hogy a „Rendelkezésre álló bizonyítékok fényében *E* elméletet el kell vetni”, legföljebb az, hogy „A jelenleg elfogadott episztemikus normák keretén belül a rendelkezésre álló bizonyítékok fényében *E* elméletet el kell vetni”. Ám ez egy paradoxonhoz vezet: ha a normatív hibaelmélet igaz, akkor nem léteznek olyan indokok, amelyek alapján a normatív hibaelméletet el kellene fogadni. Küzdve ezzel a paradoxonnal, van, aki azt állítja, hogy végső soron nem is igazán lehet a hibaelméletben hinni (Streumer 2013, 2017), és vannak, akik azt állítják, hogy bőven elég, hogy a jelenleg elfogadott episztemikus normák fényében el kellene fogadnunk a hibaelméletet, mert *de facto* mindnyájan elfogadjuk ezeket az episztemikus normákat (Cowie 2016; Husi 2013).

Ám most nem a normatív hibaelmélet ezen problémájára koncentrálok, hanem arra, hogy ha valaki elfogadja a normatív hibaelméletet, akkor az egyszersmind azt is jelenti: nem hiszi, hogy a bizonyítékok vagy bármilyen érv megdöntheti az elméletet. Az elmélet kizárja, hogy létezhessenek olyan megfontolások, amelyek fényében az elméletet fel kell adni, legföljebb olyan megfontolások létezhetnek, amelyeket bizonyos körök episztemikus normái szerint fel kell adni. Ha jobban megnézzük, a normatív hibaelmélet bevallottan kizárja azt, hogy ellene döntő érveket lehessen felhozni, míg az összeesküvés-elméletek ilyen messzire nem mennek el. Az összeesküvés-elméletek szerkezetét és híveik gondolkodásmódját megvizsgálva csupán következtethetünk arra, hogy ezek az elméletek végeredményben eleve kizárják, hogy az elméletet keretén belül bármit is erős ellenvetésként azonosíthassunk. Ennyiben a normatív hibaelmélet még az összeesküvés-elméleteknél is magasabb szinten immunizálja magát a lehetséges ellenvetésekkel szemben.

Fel lehetne vetni a következő érvet: fontos különbség az összeesküvés-elméletek és a normatív hibaelmélet között, hogy az előbbi tipikusan szándékos cselekvésnek tekinti azt, hogy egyes csoportok normatív autoritással rendelkező normarendszernek igyekeznek beállítani saját csoportjuk normarendszerét,

míg a normatív hibaelmélet még csak nem is sejteti, hogy az egyes csoportok által elfogadott normarendszerek abszolutizálása szándékos lenne. Bár ez a különbség számos tekintetben fontos, azzal kapcsolatban irreleváns, hogy vajon a tudományos közösség miért intoleráns az összeesküvés-elméletekkel szemben, miközben helyet ad a normatív hibaelméletnek. A tudományos közösség megtűri a szándékos magyarázatokat, gondoljunk csak például a történelmi magyarázatokra, ahol igazság szerint a bizonyítékokkal alátámasztott összeesküvés-elméleteknek is van helyük.

Egy másik ellenérv szerint az a különbség a rosszfajta összeesküvés-elméletek és a normatív hibaelmélet között, hogy az utóbbit képviselői feladnák, amennyiben – például – erős érvekkel szolgálnánk a fizikalizmussal szemben, amely filozófiai keret az egyik legfontosabb motivációja a normatív hibaelméletnek. Ezzel szemben a paranoid összeesküvés-elméletek hívei semmilyen érv hatására nem adnák fel álláspontjukat. Ezzel az érveléssel a fő gond az, hogy azt feltételezi: az összeesküvés-elmélet hívei nem képesek feladni az álláspontjukat. De ez nem igaz. Képesek rá, ha valamiért hajlandóak végre nem a saját elméletük keretén belül tekinteni a bizonyítékokra. Ám sajnos csak ugyanebben az értelemben lehetnek képesek a normatív hibaelmélet védelmezői felismerni azt, hogy elméletüket valamilyen érv miatt fel kell adniuk. Hiszen amíg az elméletük keretén belül tekintenek bármilyen érvre, addig azokról azt gondolják: eleve nem is lehet olyan normatív ereje semmilyen érvnek vagy megfontolásnak, aminek alapján bármilyen elméletet fel kellene adni.

IV. ABSZURD JOGÉRTELMEZÉSEK, AUTONÓM GÉPEK MORÁLIS FELELŐSSÉGE ÉS A KÁROS HATÁSOK PROBLÉMÁJA

Még egy lehetséges felvetést vizsgálnék meg, mielőtt rátérnék arra a válaszra, amelyet ugyan problematikusnak tartok, de a legvalószínűbbnek. E lehetséges felvetés szerint a tudományos közösség ellenségessége a fiatal Föld- és a lapos Föld-elmélettel szemben arra vezethető vissza, hogy ezeknek az elméleteknek roppant káros társadalmi hatása lenne, ha elterjednének. Bár talán ezekben az esetekben nem egészen nyilvánvaló – érvelhetne valaki –, hogy a tudományos közösség intoleranciája erre vezethető vissza, vannak esetek, amelyek ezt az aspektust egészen nyilvánvalóvá teszik. Vegyük például azokat a jogi okoskodásokat, amelyek szerint az Amerikai Egyesült Államokban a *hatályos törvények* alapján szövetségi (vagy olykor más jellegű) adókat nincs joga szedni az államnak. Elég könnyen belátható, hogy ha ez a vélekedés elterjedne és uralkodóvá válna, akkor az katasztrofális következményekkel járna az Amerikai Egyesült Államok társadalmára és gazdaságára nézvést, és közvetve beláthatatlan következményekkel járna más társadalmakra és a világ gazdaságára is. A tudományos közösség társadalmi felelősségének tudatában nem ad helyet sem jogtudományi

sem filozófiai szaklapokban olyan érveléseknek, amelyek ezt és más veszélyes jogi ötleteket propagálnának.

Fontos tisztázni: nem arról van szó, hogy e megközelítés szerint a tudományos közösség azokat az elméletekkel szemben intoleráns, amelyeknek várhatóan rossz hatásuk lenne, ha elterjednének. Hanem arról, hogy a tudományos közösség azon valószínűtlen vagy episztemikusan problematikus elméletekkel szemben intoleráns, amelyekre az is igaz, hogy valószínűleg rossz hatással lennének a társadalomra.

Ezzel a felvetéssel a legnagyobb probléma az, hogy végső soron nem ad jó magyarázatot arra, hogy a tudományos közösség miért nem intoleráns például a fenomenológiai eliminativizmussal vagy a normatív hibaelmélettel szemben. Mire számíthatnánk, ha a társadalomban nagymértékben elterjedne az a vélemény, hogy nem is létezik a fájdalomnak az a kellemetlen karaktere, amely összekapcsolódik a fájdalom tapasztalatával? Vagy ha az emberek nem hinnének többé abban, hogy léteznek olyan erős érvek, amelyek alapján valakinek egy nézetet a bizonyítékok fényében el kellene vetnie vagy valamilyen cselekvést véghez kellene vinnie? Józan ésszel gondolhatjuk-e azt, hogy ezeknek a vélekedéseknek az elterjedése nem járna negatív társadalmi hatással?

Egyesek talán azt válaszolnák egy ilyen felvetésre, hogy semmilyen döntő bizonyíték nincs arra, hogy e nézetek elterjedése végül rossz eredményekhez vezetne. Lehetne például úgy is érvelni, hogy e filozófiai irányzatoknak esélyük sincs általánosan elterjedni, mert annyira összeférhetetlenek alapvető késztetéseinkkel és gondolkodásmódunkkal. Ugyanakkor azt sem lehet teljesen kizárni, hogy az Egyesült Államokban az adóztatás jogszerűtlenségével kapcsolatos nézetek elterjedése egy olyan jogi és társadalmi átalakuláshoz vezethetne, amely hatása összességében pozitív lenne. Néhány igazán rettenetes tézist leszámítva *egészen biztosak* soha sem lehetünk abban, hogy egy-egy nézet elterjedése hosszú távon milyen lenne, ezért e vélekedések elterjedése kapcsán csupán valószínűségekről beszélhetünk.

Egy másik, az előbbivel rokon válaszlehetőség a következő. Ha a társadalom jelentős része elfogadná a fenomenológiai eliminativizmust vagy a normatív hibaelméletet, akkor a társadalom tagjai oly mértékben másképpen gondolkodnának, mint jelenleg, hogy merő spekuláció ezeknek a nézeteknek a társadalmi hatásaival kapcsolatban kijelentéseket tenni. Ezzel szemben – így az érv – a lapos Föld- és a fiatal Föld-elméletek elfogadása vagy az Egyesült Államok jogrendszerének (félre)értelmezése nem igényli az egyén és a társadalom teljes hitrendszerének revízióját, csupán azt, hogy egy specifikus területen változzon meg az emberek jelenlegi gondolkodásmódja. Ezért a lapos/fiatal Föld elméletek és az alternatív jogi interpretációk esetében joggal feltételezhető, hogy elterjedésük hatása negatív lenne, míg a fenomenológiai eliminativizmussal és a normatív hibaelmélettel kapcsolatban ez merő spekuláció.

Ez a válasz némileg jogos, de nem képes megvédeni azt a feltételezést, amely a tudományos közösség intoleranciáját egyes elméletekkel szemben azok (várható) társadalmi hatásával magyarázza. Léteznek ugyanis olyan filozófiai elméletek, amelyek nemcsak nehezen összeegyeztethetőek a bizonyítékokkal, de várható társadalmi hatásuk is valószínűleg negatív lenne, ráadásul elfogadásukhoz nem kellene olyan alapvető vélekedéseinket megváltoztatni, minthogy a tudatos tapasztalatoknak van fenomenális karaktere, illetve, hogy bizonyos indokoknak van a konvencióktól független normatív erejük. Egy ilyen elmélet az, amely azt állítja: olyan mesterséges autonóm ágensek is rendelkezhetnek morális felelősséggel, amelyek nem tudatosak. Nemrégiben Jaap Hage (2017) érvelt amellett a nézet mellett, amely szerint a morális és jogi felelősséggel összefüggésben teljesen lényegtelen, hogy a gépi autonóm ágensek *valójában* (a társadalmi gyakorlatoktól függetlenül) rendelkeznek-e ágenciával, szándékkal vagy szabad akarattal. Egy entitás (legyen ez gépi vagy biológiai) akkor számít morálisan felelős ágensnek, ha jó következményei lennének annak, ha morálisan felelősnek tartanánk őket (hasonló nézeteket vall Dennett 1998; Floridi–Sanders 2004; Stahl 2006; Sullins 2006; Hellström 2013). Hage helyenként egészen radikálisan fogalmazza meg ennek a megközelítésnek a következményeit:

Mivel [az ágenciának, a szándékoknak, valamint a morális és jogi felelősségnek] a tulajdonítása elme-függő, ágencia és felelősség elvben [*theoretically*] bárminek tulajdonítható, akármilyen alapokon. Lehet eseményekre úgy tekinteni, mintha azok állatoknak, isteneknek vagy szervezeteknek a cselekedetei volnának, és tarthatjuk az állatokat, isteneket és a szervezeteket felelősnek és felelősségre vonhatónak [*liable*] ezekért a „cselekedetekért”. Az azonban csak történelmi szempontból igaz, hogy ágenciát ezeknek azzal analóg módon tulajdonítottunk, ahogyan az embereknek ágenciát tulajdonítunk. Ontológiai nézőpontból semmiféle különbség nincs ugyanis aközött, hogyan tulajdonítunk ágenciát az embereknek és más ágenseknek.

Amennyiben szervezeteknek tulajdoníthatunk ágenciát, valamint felelősnek és felelősségre vonhatónak tarthatjuk őket a cselekedeteikért, ezt megtehetjük az autonóm gépi ágensekkel is. A kérdés nem az, hogy lehetséges-e tulajdonítani nekik mindezeket, hanem az, hogy vajon kívánatos-e így tennünk. Az embereknek tulajdonítunk ágenciát és felelősséget, és az emögött rejlő megfontolások világosabbá tehetik a gondolkodásunkat az autonóm ágensek számára való ágencia- és felelősségtulajdonításra vonatkozóan. (Hage 2017. 261.)

Ezzel az elmélettel is az a helyzet, hogy nagyon nehezen egyeztethető össze a bizonyítékokkal, és jelentős mértékben immunizálja magát a lehetséges ellenérvekkel szemben, ráadásul valószínűleg kártékony lenne, ha ilyen alapokon tulajdonítanánk morális felelősséget a gépeknek.

Könnyen belátható, hogy ez az elmélet ebben a formában tarthatatlan. Például: ha elterjedne egy olyan vírus, amely arra kényszeríti az embereket, hogy va-

lahányszor egy fényes tárgyat látnak, lopják el, s valamiért a vírus befolyása csak akkor gyengülne le vagy tűnne el egészen, ha a vírus által irányított személyeket úgy kezelnék, mintha morálisan felelősek lennének, akkor nem lennének a vírus által irányított személyek morálisan felelősek a vírus által kikényszerített tetteikért. Annak ellenére ez a helyzet, hogy a fenti elméletből az következik, hogy ezek a fertőzöttek rendelkeznek morális felelősséggel, hiszen ilyen körülmények között haszonnal járna hibáztatni őket.

Még sok másik, hasonlóan erős ellenvetést lehetne felhozni az elmélet ellen, de annyiban felesleges, hogy az elmélet szerint – ahogy Hage ezt hangsúlyozza is – elvben bárminek lehet bármilyen alapon morális felelősséget tulajdonítani, ha az hasznos. Nem számít, hogy valaki milyen ellenpéldát hoz fel: az elmélet szerint a morális felelősség tulajdonítása egy teljesen önkényes gyakorlat, aminek csak az szab határt, hogy végül mely gyakorlatok bizonyulnak hasznosak. Hogyan is lehetne – akár elvben – egy ilyen elmélettel szemben olyan ellenvetést felhozni, amelyet az elmélet képviselője komoly ellenvetésként képes lehet felismerni anélkül, hogy előbb elvetné az elméletet?

Továbbá józan ésszel nehezen lehet azt feltételezni, hogy hasznos volna az, ha mindenki elfogadná ezt az elméletet, és ennek alapján próbálnánk megreformálni morális gyakorlatainkat. A társadalom tagjai – bármi is legyen az, ami valójában hasznos – nagyon-nagyon másképpen gondolkodnak arról, hogy mi hasznos és mi nem az. Hogy ne távolodjunk el egészen az autonóm gépek felelősségének a problémájától: egyesek szerint igencsak hasznos lenne, ha az autonóm gépek gyártói jelentős mértékben felelnének azokért a károkért, amelyeket az autonóm gépek okoznak, hiszen ezáltal a károsultaknak nagyobb reményük lenne arra, hogy valamilyen kárpótlást kapnak; mások szerint a gyártókat felelősnek tekinteni ezekért a károkért elhibázott volna, mert visszavetné ezeknek a cégeknek a termelékenységét és innovációs teljesítményét. Ha e két tábor és mindenki más is a fejébe venné, hogy nincsen semmilyen, a hasznosságtól függetleníthető releváns tény a morális felelősséggel összefüggésben, akkor az egyes társadalmi csoportok sokkal gátlástalanabban igyekeznének politikai erejüket kihasználni annak érdekében, hogy saját hasznosságról alkotott elképzeléseik szerint alakítsák át a morális felelősséggel összefüggő társadalmi gyakorlatokat. Ráadásul maga a társadalom is kevesebb ellenállást tanúsítana az ellen, hogy ne az egyes csoportok érdekérvényesítő erején és a hasznosságról kialakított nézetein múljon a morális felelősséggel kapcsolatos gyakorlatok sorsa, hiszen azok – legalábbis a gondolatkísérletünkben uralkodóvá váló elmélet szerint – nem nagyon függnek metafizikai vagy pszichológiai tényektől. Tekintettel a jelenlegi társadalmi helyzetre, ahol egy vagyonos és nagy politikai hatalommal rendelkező kisebbség aránytalanul nagy hatással van a törvények kialakítására, nagy valószínűséggel olyan törvények és gyakorlatok születnének az autonóm gépek által okozott károkkal összefüggésben, amelyek aránytalanul kedveznek a vagyonos és nagy politikai hatalommal rendelkező kisebbség érdekeinek.

E gondolatmenet fényében nagyon valószínű: a morális felelősség kérdését a hasznosságra redukáló felelősségelmélet elterjedése nem társadalmilag hasznos, hanem társadalmilag roppant káros eredményeket szülne (még akkor is, ha az elmélet mégiscsak igaz lenne).

Bár legalábbis igencsak megfontolandó az, hogy a morális felelősség kérdésének ilyen szélsőséges redukciója a hasznosság kérdésére társadalmilag nagyon is káros lehet, *senkiben még csak fel sem merül* az – és ez így van jól –, hogy a tudományos közösségnek intoleránsan kellene viselkednie az ilyen megközelítésekkel szemben. Ám a most tárgyalt hipotézis szerint a tudományos közösség a lapos Föld, a fiatal Föld, és az adózás jogszerűtlenségét a hatályos jogszabályok alternatív értelmezése alapján hirdető elméletekkel szemben azért olyan intoleráns, mert valószínűleg ezen elméletek elterjedése jelentős társadalmi károkat eredményezne. Így e hipotézis értelmében a tudományos közösségnek legalábbis intoleránsan *kellene* fellépnie a tudattal nem rendelkező autonóm gépek morális felelősségét támogató, szélsőségesen konzekvencialista elméletekkel szemben – ami abszurd.

Természetesen vannak olyan elméletek, amelyekkel szemben a tudományos közösség etikai okokból intoleránsan lép fel. Ám ezek az elméletek közvetlen módon fenyegetik egyes emberek méltóságát vagy jólétét. A rasszista vagy más módon méltóságsértő, tudományosan is gyenge lábakon álló elméletekkel szemben részben etikai okokból kifolyólag intoleráns a tudományos közösség. Ugyanakkor a tudományos közösség által kiátkozott elméletek többsége ilyen közvetlen módon senkinek sem fenyegeti a méltóságát vagy a jólétét.

Ha azonban nem igazán tartható az, hogy a tudományos közösség tipikusan etikai okokból intoleráns egyes elméletekkel szemben, akkor valamilyen más okot kell találnunk. A következő szakaszban egy felvetést fogalmazok meg azzal kapcsolatban, hogy mi lehet ez az ok, s hogy e magyarázatot miért találok gyakorlati szempontból problematikusnak.

V. A SZAKÉRTŐI TUDÁS MEGKÉRDŐJELEZÉSE ÉS A TUDOMÁNYOS INTOLERANCIA

Úgy vélem, a lapos Föld- és fiatal Föld-elméleteket, valamint az Egyesült Államok adóinak jogosultságát a hatályos jogszabályok alapján kétségbe vonó nézetet az különbözteti meg a fenomenológiai eliminativizmustól, a normatív hibaelmélettől, illetve a tudattalan gépek morális felelősségét elvben lehetségesnek tekintő szélsőséges konzekvencializmustól, hogy míg az előbbiek valamilyen tudományos szakértelmen alapuló tudást vonnak kétségbe, addig az utóbbiak olyan „hétköznapi” tudást, amely nem tudományos (vagy bármilyen más) szakértelemről származik. Nincs szükségünk tudományos készségekre ahhoz, hogy közvetlen (nem tanúságtételre épülő) tudásra tegyünk szert arra vonatkozóan,

hogy tudatosságunknak van fenomenológiai karaktere, hogy léteznek olyan normák, amelyeket figyelembe kell(ene) vennünk (függetlenül attól, hogy mi elfogadjuk-e ezeket a normákat vagy sem), és hogy a teljességgel tudattalan, a programunknak vakon engedelmeskedő gépeknek nincs morális felelősségük. Ezzel szemben ahhoz, hogy belássuk – és ne csak a tudomány tekintélyére támaszkodva fogadjuk el – a Föld korával és alakjával, valamint az amerikai jogrendszerrel kapcsolatos igazságokat, ahhoz olyan szakértelemre (és akár műszerekre) van szükségünk, amelyet csakis a tudományos közösség tagjaként szerezhethünk meg. A Földdel kapcsolatos igazságok esetében ez egészen nyilvánvaló, de nehéz volna tagadni, hogy az Amerikai Egyesült Államok jogszabályainak és azok normatív következményeinek szisztematikus feltárása nem csak jogi jártasságot, de jogtudományi képzettséget is igényel.

Nem zárhatom ki, hogy ezzel a hipotézissel szemben is lehet találni jó ellenpéldákat, de jómagam nem találtam egyet sem. Ezért zárásképpen nem ennek a feltételezésnek a tarthatóságát szeretném megvizsgálni, hanem arra szeretnék rávilágítani, hogy ez a feltételezés miért nyugtalanító.

Az első probléma: a tudományos intolerancia bevett retorikája – amennyiben az általam javasolt hipotézis igaz – *őszintétlen*. Amikor a nyilvánosság előtt védelemzik ezeknek az elméleteknek a kizárását a tudományos fórumokról, akkor tipikusan nem azzal érvelnek, hogy ezek az elméletek a tudományos szakértelem tekintélyét aláássák, hanem arra hivatkoznak, hogy ezek az elméletek mennyire gyenge lábakon állnak.

De miért nem őszintébb a tudományos intolerancia indoklása? Ez elvezet a második, súlyosabb problémához. Ugyanis, ha az intolerancia legfőbb oka nem episztemológiai, hanem – a szó lehető legtágabb értelmében – tudománypolitikai jellegű, akkor végül is igaz az, amit gyakorta hangoztatnak a tudományos fórumokról kizárt elméletek hívei. Nevezetesen: azért vannak kizárva, mert mélyen megkérdőjelezzik az uralkodó, a tudományos közösség tekintélye szempontjából releváns nézeteket. Azaz a tudományos közeg nem pusztán episztemikus jellegű, elvi fenntartásai miatt nem ad teret ezeknek a nézeteknek – hiszen láthattuk, hogy episztemikus értelemben más, roppant problémás nézeteknek viszont nagyon is helyet ad –, hanem azért, mert meg akarja őrizni a bevett módszerek és nézetek tekintélyét. Azt hiszem, szerencsésebb volna, ha a tudományos közösség mégiscsak elvi, episztemológiai jellegű elvekre tudna hivatkozni akkor, amikor megindokolja ezekkel az elméletekkel szembeni intézményes és szisztematikus intoleranciáját.

IRODALOM

- Cowie, Christopher 2016. Good News for Moral Error Theorists: A Master Argument against Companions in Guilt Strategies. *Australasian Journal of Philosophy*. 94/1. 115–130.
- Dennett, Daniel C. 1998. When HAL Kills, Who's to Blame? Computer Ethics. In David G. Stork (ed.) *HAL's Legacy: 2001's Computer as Dream and Reality*. Cambridge/MA, The MIT Press. 351–365.
- Dennett, Daniel C. 1988. Quining Qualia. In Anthony Marcel – Edoardo Bisiach (eds.) *Consciousness in Modern Science*. New York, Oxford University Press. 381–414.
- Floridi, Luciano – Sanders, J. W. 2004. On the Morality of Artificial Agents. *Minds and Machines*. 14/3. 349–379.
- Frankish, Keith 2016. Illusionism as a Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 23/11–12. 11–39.
- Hage, Jaap 2017. Theoretical Foundations for the Responsibility of Autonomous Agents. *Artificial Intelligence and Law*. 25/3. 255–271.
- Hellström, Thomas 2013. On the Moral Responsibility of Military Robots. *Ethics and Information Technology*. 15/2. 99–107.
- Humphrey, Nicholas 2011. *Soul Dust: The Magic of Consciousness*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Husi, Stan 2013. Why Reasons Skepticism Is Not Self-Defeating. *European Journal of Philosophy*. 21/3. 424–449.
- Olson, Jonas 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford, Oxford University Press.
- Pereboom, Derk 2011. *Consciousness and the Prospects of Physicalism*. New York, Oxford University Press.
- Stahl, B. C. 2006. Responsible Computers? A Case for Ascribing Quasi-Responsibility to Computers Independent of Personhood or Agency. *Ethics and Information Technology*. 8/4. 205–213.
- Sullins, John P. 2006. When is a Robot a Moral Agent. *Machine Ethics*. 2006/6. 23–30.
- Streumer, Bart 2013. Can We Believe the Error Theory? *The Journal of Philosophy*. 110/4. 194–212.
- Streumer, Bart 2017. *Unbelievable Errors: An Error Theory about all Normative Judgements*. Oxford, Oxford University Press.

Van szabadság, csak akarni kell

A filozófiában a mai napig uralkodó nézet, hogy elméletei nem tesztelhetők empirikusan, igazságait nem döntheti el empirikus kísérlet. Minden bizonnyal ez a feltevés igaz a legtöbb filozófiai kérdésre. Akad azonban néhány témakör, amiben az elmúlt harmincöt év tanulságaiból arra tudunk következtetni, hogy talán mégis érdemes empirikus tényekhez fordulnunk bizonyítékért. Az egyik ilyen kérdéskör nem más, mint a szabad akarat körüli diskurzus. A nyolcvanas évek óta számtalan neurológiai kísérlet született abból a célból, hogy megvizsgálja és akár cáfolja a szabad akarat létezését, mégpedig olyan módon, hogy megmutatja, amit szabadságnak gondolunk, az valójában egy adott agyi megnyilvánulás megkésett tudatosulása.

A helyzet azonban az, hogy létrejött egyfajta furcsa kettősség, miszerint két tudományág teljesen mást könyvel el konklúciónak az elmúlt évtizedek kísérletei kapcsán. Adott egyfelől a neurológia, ahol az elmúlt harminc év kísérleteit végignézve egy népszerű álláspont az, hogy hitelt érdemlően sikerült megmutatni, hogy a szabad akarat nem létezik. Számos jelentős, a témában véleményt formáló idegtudós ezt az álláspontot képviseli (Soon 2008; Fried 2011; Haggard 2014; Wegner 2002). Másfelől pedig adott a kortárs filozófia, ahol minden egyes neurofiziológiai kísérletre számtalan jogosnak tűnő kritika született, és a többségi álláspont az, hogy a szabad akarat létezését (attól függetlenül, hogy kompatibilista vagy inkompatibilista szabad akaratról beszélünk) nem cáfolják az empirikus kísérletek. Ez a kettősség is nagyon jól mutatja, hogy az interpretáció problémája a természettudományos eredmények kapcsán is kulcsszerephez jut.

Ebben az írásban arra vállalkozom, hogy bemutatok néhány lehetőséget arra, hogy hogyan értelmezhetők a szabad akarthoz kapcsolódó neurológiai kísérletek. Azt gondolom, hogy – habár rettentően fontos lenne – nem foglalkozunk eleget azzal, hogy ezek a konklúziók milyen formában jutnak el a nem filozófiával foglalkozó olvasókhoz. Így amellett, hogy látható lesz a filozófia és a neurológia közti éles kontraszt a kísérletek értelmezésében, elemezni fogok néhány forgalmasabb weboldalon megjelent cikket, és megvizsgálom, hogy az ottani szerkesztők mit emeltek ki a szabad akarat vitából, és miért. Első lépésben fel-

vázolom a két, vélhetően legismertebb ilyen kísérletet az elmúlt negyven évből, a Libet- és a Soon-kísérletet, érintve azok eredeti konklúzióját. Ezek után ismertetem a jellemző következtetéseket, mind idegtudományos, mind filozófiai oldalról, majd néhány interneten megjelent cikk fényében megvizsgálom, hogyan jut el ez az egész kérdés a mindennapi olvasókhoz.

I. A KÍSÉRLETEK ÉS FŐBB ÉRTELMEZÉSEIK

Híres kísérletében Benjamin Libet (Libet 1983) arra kérte a résztvevőket, hogy egy általuk szabadon választott pillanatban emeljék fel a kézfejüket. A résztvevők akkor emelték fel a kézfejüket, amikor jónak látták, külső befolyásoló tényezők fennállása nélkül. Az alanyokat megkérték, hogy egy nagyon gyorsan mozgó órán próbálják megmondani, mikor született meg bennük a döntés, hogy fel akarják emelni a kézfejüket – mindezt a mutató megfelelő helyre állításával. Tehát, ha minden rendben ment, akkor a mutató oda lett beállítva, ahol az alany érezte a döntési késztetést, hogy felemelje a kezét. Libet mindenképpen megfigyelte az alanyok neurofiziológiai mintázatát egy EEG berendezés segítségével, mely nagyon jó időbeli felbontással képes kimutatni a neurológiai változásokat. A kísérletet Libet nagyszámú mintán átlagolta, és azt találta, hogy körülbelül három tizedmásodperccel az alanyok által jelzett tudatosulási időpont előtt elkezdődik egy meghatározott mintázatú agyi aktivitás. Tehát még azelőtt történik valami az agyban, hogy a kísérleti alanyok tudatában lennének a döntésnek. Libet szerint ez magának a döntésnek az agyi megnyilvánulása, melynek tudatosulása aztán később a döntés illúzióját kelti bennünk – erre a neurológiai történésre a Readiness Potential kifejezést használja (a továbbiakban RP). Az RP definíció szerint „egy az agyban létrejövő, fejbőrön mért negatív elektromospotenciál-változás, aminek kezdete akár egy másodperccel is megelőzi a tetszőleges idejű, akaratlagosnak tűnő motoros cselekvést” (Libet 1985).

Jól látható, hogy miért lehet ez a kísérlet veszélyes a szabad akartra. A Libet által talált agyi mintázat minden esetben megelőzi a kézfelemelést, sőt úgy tűnik, minden esetben megelőzi az alanyok döntését a kézfelemelésre. Ha ez igaz, akkor könnyen levonható a következtetés, hogy a Readiness Potential kényszerít arra, hogy meghozzunk egy döntést, sőt még valószínűbb, hogy az a döntésünk maga, ami azonban bennünk megkésve tudatosul. Ebben az esetben különböző tudatalatti, agyi események már helyettünk elhatározták, hogy mit és mikor fogunk dönteni, csak az éppenséggel késéssel kerül a „lelki szemünk” elé. Így pedig könnyű belátni, hogy az akartunk szabadsága csupán egy illúzió, hiszen valójában csak az agyi események játszanak oksági szerepet, a tudatosságunk és tudatos döntéseink pedig csak késve érkező látszatok. A szabad akarat standard modellje pedig – miszerint valós időben, mi magunk hozunk tudatos

döntéseket, miközben választunk több alternatíva közül – ezekkel a tényekkel szemben tarthatatlan helyzetbe kerül.

Az elmúlt évtizedekben azonban számos alternatív értelmezése született a Libet-kísérletek eredményeiről. Ezek közül itt csak néhányat sorolok fel, azonban így is jól látható lesz, mennyire interpretációfüggő egy ilyen természettudományos eredmény is. Rögtön Libet maga érvel úgy, hogy habár a Readiness Potential eldönti, hogy mit fogunk csinálni, a helyzet nem száz százalékgig determinált, mert lehetőségünk van megvétózni az agyunk „döntését” a tudatosulás és a fizikai reakció között lévő nagyjából egy tized másodpercben. Rengeteg filozófus, többek közt Alfred Mele (Mele 2009), érvelt úgy, hogy a szubjektív, introspektív érzetek idejének meghatározása gyakorlatilag lehetetlen, így az egész kísérlet nagyon pontatlan. Egy másik népszerű értelmezési formája a Libet-kísérleteknek és a Readiness Potentialnek, hogy habár ez egy olyan agyi jel, amely kényszerít valamire, de nem dönti el, hogy pontosan mire (Nahmias 2014). Azaz gyakorlatilag ebben az esetben arról beszélünk, hogy az agy döntésre sarkall ugyan, de nem determinált, hogy milyenre, azt mi magunk hozzuk meg a tudatosulás pillanatában. Egy további értelmezési forma szerint (Fried 2011) a Libet által talált agyi mintázat valójában a motorikus mozgásokkal van kapcsolatban, tehát elképzelhető, hogy egy több választásos esetben, már korábban meghoztuk a döntést, és az RP pusztán valamelyik gomb megnyomását megelőző finommotoros felkészülés agyi megnyilvánulása – de nem veszélyes az akartunk szabadságára nézve. Fontos, hogy mindezek az értelmezések elfogadják az RP létezését, azonban ugyanabból az adathalmazból arra a következtetésre jutnak, hogy a szabad akaratunkat egyáltalán nem cáfolják a Libet-kísérletek.

Azonban az ismertebb ellenvetések és értelmezések során ezzel még mindig nincs vége. Schurger (Schurger 2012) szerint a Libet-jellegű kísérletekben, mivel az alanyoknak nincsen jó oka valami mellett, vagy valamelyik pillanatban döntenie, ezért az agy neurális zaja határozza meg azt, hogy mikor fognak döntenie. Mikor a neurális zaj átlép egy bizonyos küszöbértéket az agy azon területein, melyek a motorikus mozgásokért felelősek, az alanyok felemelik a kezüket. Ez azonban semmit nem mond az akarat szabadságáról általánosságban, és csak specifikusan a Libetéhez hasonló döntési helyzetekben működik. Egy másik értelmezési lehetőség, hogy feladjuk ugyan azt az álláspontot, hogy minden döntésben szabadok vagyunk, de azt állítjuk, hogy a Libet-jellegű döntések valójában egy nagyon kicsi részét teszik ki a mindennapi döntéseinknek és az ennél komolyabb, hosszabb döntésekről pedig semmit nem állít a Libet-kísérlet – sőt talán nem is készíthető olyan kísérlet, mely bizonyítaná, hogy egyáltalán nincs szabad akarat. A szabad akarat mellett érvelő (libertáriánus) elméletek érintettségű fok szerinti felosztását olvashatjuk Bernáth László egy újabb cikkében (Bernáth 2020). Ezen a ponton pedig már nem mehetünk el szó nélkül amellett sem, hogy mit értünk szabad akarat alatt, ugyanis a Libet-kísérletek csak egy specifikus szabadakarat-fogalmat képesek cáfolni – miszerint a tudatos, több al-

ternatíva közül választó döntések számítanak szabadnak, és minden döntésünk egyformán szabad. Más kérdés, hogy a fentebbiek miatt nagyon valószínű, hogy a kísérletek ezt az egy szabad akarat értelmezést sem cáfolják.

Mindezeknek az interpretációknak a pusztá felsorolása nem igazán mutatja meg azok legfőbb erősségeit. Azonban szándékosan nem vállalkozom itt minden egyes elmélet kibontására, hiszen az akár egy egész disszertáció témája is lehetne. Annyi azonban világosan látszik, hogy egy adott neurológiai kísérlet mennyire sok módon értelmezhető. Az első látásra egyszerűen megérthető és a szabad akaratra nézve veszélyes Libet-kísérlet mára szinte komolytalanná vált a filozófiában, annak cáfolására, hogy létezik szabad akarat. Ráadásul ezen a ponton szándékosan nem is említettem még a kísérlet számos módszertani problémáját, pusztán arra akartam felhívni a figyelmet, hogy egy idegtudományos kísérlet is számtalan konklúziót támaszthat alá, pusztán az interpretációk különbözősége miatt.

A másik neurofiziológiai kísérlet, amely talán a legszélesebb körben ismert, nem más, mint a Chun Siong Soon és más tudósok által végrehajtott vizsgálat (Soon 2008). Számtalan Libet-jellegű kísérletet végeztek el az elmúlt harminc évben, azonban a Soon-kísérlet annyira eltérő volt bizonyos elemeiben, hogy filozófusok és neurológusok is széles körben idézni kezdték. Ebben a kísérletben ugyanis nem EEG, hanem fMRI műszerrel figyelik az agyi aktivitást, ami jelentősen jobb térbeli felbontást eredményez (igaz, jelentősen rosszabb időbeli felbontás mellett). A másik nagy újdonsága a Soon-kísérletnek, hogy nem egy adott dologra kéri meg az alanyokat (kéz felemelése), hanem választaniuk kell két alternatív lehetőség között, és A vagy B megnyomásával jelezni a döntést. Így a hagyományos Libet-kísérletnél jobban hasonlítanak a döntések a mindennapi életben hozottakra, miközben jóval pontosabb képet kapunk arról, hogy az agy melyik köbmilliméterén éppen mi történik. A kísérlet megdöbbentő eredménye az volt, hogy a kutatók már 7–10 másodperccel az alanyok döntés-érzése előtt (itt is jelentették, mikor érezték a készletet) meg tudták jósolni a döntést, és azt is, hogy az adott kísérleti alany melyik gombot fogja megnyomni.

Talán nyilvánvaló, hogy ez a kísérlet miért tűnik cáfoló erejűnek a szabad akarattal szemben. A sztenderd, talán legtöbbször által elfogadott szabadakarat-definíció megfogalmazható úgy, hogy akkor vagyunk szabadok, ha kényszer nélkül, tudatosan döntünk, egynél több alternatíva közül választva. A Soon-kísérlet azonban nem egy választás nélküli helyzet, mint amilyen a Libet-kísérlet volt. Ebben az esetben az alanyoknak van lehetősége A és B gomb között választani. Ennek ellenére a tudósok a tudatos döntési érzet előtt hét másodperccel meg tudták mondani, az alanyok mit választanak. Hét másodperc óriási idő, és így a kísérlet megerősíti azt az elképzelést, hogy az agyunk maga dönt, és a tudatos döntés pusztán megkésett illúzió – hogy nem a tudatos döntésünknek van valódi oksági ereje a világban. Ezenfelül pedig, mivel a kísérlet meg tudta jósolni, hogy az alanyok melyik gombot fogják lenyomni, így itt talán még

erősebben érezzük a pszichológiai determinizmus kényszerítő erejét, hiszen az alanyok sem a döntésnek nem voltak tudatában hét másodperccel korábban, sem annak, hogy mit fognak majd dönteni. Így a kísérlet a sztenderd értelmezés szerint (melyet sok neurológus elfogadott), tovább erősíti azt az elméletet, hogy nincsenek szabad döntések. Minden pusztán az agyunkból, egyféle módon, megjósolhatóan fakad – gyakorlatilag gondolkodó automaták vagyunk, a szabad akarat pedig csupán illúzió.

A helyzet azonban természetesen nem ennyire egyszerű. A Soon-kísérlet is helyet hagy többféle interpretációnak – olyanoknak is, melyek szerint valójában nem is veszélyezteti a szabad akaratot. Az első ilyen, hogy a Libet-kísérletben említett vétő itt még nagyobb szerepet kaphat. Nagyon valószínűtlen, hogy a tíz másodperccel korábbi agyi történéseket nem tudjuk megvétőzni, hiszen ebben az esetben nem is maradnánk életben a mindennapok során. Valószínű, hogy egészen a fizikai mozdulat előtti pillanatig képesek vagyunk megvétőzni az agyunk döntéseit (Nahmias 2014). Egy másik nagyon kézenfekvő ellenvetés, hogy a 60% körüli pontosság, amivel a Soon-kísérlet meg tudja jósolni az alanyok döntését, valójában nagyon kevés, épphogy az 50%-os esély fölötti (Mele 2009). Ennek számtalan oka lehet, de nagyon valószínű, hogy ez a szám kevés ahhoz, hogy a kísérlet fenyegetse a szabad akaratba vetett meggyőződésünket. Fakadhat ez a szám például abból, hogy a balkezeseek hajlamosabbak voltak megnyomni a bal kezükhöz közelebb eső gombot, vagy abból, hogy a kísérleti alanyok észben tartották az előző döntéseiket, és így a szekvencia, amit alkottak, nem lett teljesen véletlenszerű. Emellett akár az is elképzelhető, hogy a kísérlet valóban képes volt érzékelni tudatalatti késztetéseket az egyik gomb megnyomása felé. Mivel az alanyoknak ebben a kísérletben sem volt különösebb oka megnyomni A vagy B gombot (a döntés nem igényelt mentális erőfeszítést), könnyen elképzelhető, hogy egyszerűen továbbengedték a tudatalatti késztetésüket az egyik gomb megnyomása felé, hasonló módon, mint az alanyok a Libet-kísérlet neurális zaj-értelmezésében. Azonban ebben az esetben is igaz, hogy ez pusztán azért történt, mert az alanyoknak nem volt valós oka más döntést hozni, és így a kísérlet nem reprezentatív a mindennapi döntések tekintetében.

Még számtalan kritikával találkozhatunk a kortárs filozófiában a Soon- és hasonló fMRI-kísérletek kapcsán. Annyi azonban tisztán látszik, hogy a kísérlet jellegétől függetlenül az adatokat itt is nagyon különböző módokon értelmezték, mégpedig úgy, hogy megfigyelhető egy igen éles kontraszt a neurofiziológia és a filozófia között. Míg a természettudományos közeg egy ismert döntési modell újabb bizonyítékának tekinti, addig a filozófiában számtalan jogosnak tűnő kritika támasztja alá, hogy a Soon-kísérletek valójában semmiképpen sem cáfolják a szabad akarat létezését. Mindaddig azt a (talán nem túl meglepő) konklúziót vonhattuk le, hogy a neurofiziológiai kísérleteknek is számtalan interpretációja létezik a filozófiában, függetlenül attól, hogy egzakt adatokkal operáló, természettudományos kísérletekről van szó. Mi következik azonban mindebből?

A filozófia és az idegtudományok egymás mellett elbeszélése fundamentális probléma természettudományos szempontból és a szabadakarat-vitában egyaránt. A filozófiának tulajdonképpen (és kicsit sarkítva) egyetlen feladta van a kérdésben: értelmez. Nem filozófusok találják ki a szabad akaratra vonatkozó neurológiai kísérleteket, nem is ők hajtják végre azokat. Azonban feladatuk mégis jelentős és pótolhatatlan – értelmezik a kapott adathalmazt, és beleillesztik egy bizonyos metafizikai háttérbe. Egészen bizonyos, hogy az idegtudósok sokkal jobbak és hatékonyabbak a kísérletek kivitelezésében és tervezésében, azonban az is elvitathatatlan, hogy a filozófusok értelmezése rengeteget tesz hozzá a kísérletek valódi mondanivalójához.

Egyáltalán milyen döntés számít szabadnak? Lehetnek-e szabadok tudatalatti késztetések? Kell-e a szabadsághoz dualista metafizika? Mi a helyzet a fizikai világ oksági zártságával? Mi a morális leképeződése a döntési szabadságnak? Következne bármilyen kísérletből, hogy nem vagyunk szabadok? Ezek fundamentális kérdések a szabadságunkkal kapcsolatban. Ilyen kérdésekkel a neurofiziológia nem foglalkozik, és nem is kell foglalkoznia. Az azonban nehezen lenne elvitatható, hogy ezek éppen olyan fontos kérdések, mint az adatok egy bizonyos kísérletben – csak éppen az ehhez értő szakemberek a kortárs filozófusok. Úgy látszik tehát, hogy az idegtudományok gyakorlati megvalósítása és a filozófiai kérdések felvetése a szabad akaratkal kapcsolatban egyazon érme két oldala. Mindkét oldal egyformán fontos, és mindegyik értelmezhetetlen a másik nélkül. Az idegtudósok pótolhatatlanok a kísérlet kivitelezése szempontjából, a filozófusok pedig pótolhatatlanok az adatok értelmezése és metafizikai háttérbe helyezése vonatkozásában. Igazán szerencsés pedig az volna, ha ez a két tudományág sokkal közelebbről tudna egymással kommunikálni. Vagy másképpen megfogalmazva: óriási kár, hogy jelenleg nem tud.

II. ÉRTELMEZÉSEK A MÉDIÁBAN

Eddig arról volt szó, hogy az interpretáció milyen módon érinti a szabad akarat kérdését tudományos kontextusban. Azonban egy külön kérdés, hogy a média hogyan interpretálja a természettudományos és filozófiai eredményeket, azok milyen formában jutnak el egy átlagos weboldal olvasóihoz. Ahogy kiszakadunk a tudományos diskurzus köréből, rengeteg dolog torzíthatja az említett neurológiai kísérletek értelmezését. Lehet szó arról, hogy túl rövid szövegbe túl sok dolgot szeretne belezsúfolni a szerző; arról, hogy pontatlanok a használt fogalmak; és arról is, hogy teljesen rossz kontextusban hozzák fel a szabad akarat problematikáját. A kérdés az, hogy egyáltalán megmarad-e valami az eredeti kérdésfelvetésből, és lehet-e értelmezni a problémát egy ilyen rövid ismertető cikkből.

Úgy tűnik, sajnos nem minden esetben. Egy *A szabad akarat egy érzéki csatlódás csupán?* című origo-írás jól demonstrálja, hogy nem szabad túl sok dolgot

zsúfolni egy rövid cikkbe, mert az egész érthetatlenné és nehezen követhetővé válik. A cikk néhány sorban említi csupán az eredeti Libet-kísérletet és annak standard értelmezését – miszerint az veszélyes a szabad akaratra nézve –, de ezek után csak megjegyzi, hogy az értelmezéseket illetően még mindenben vita folyik. Két sorral később már a tudatosságról olvashatunk, melyről annyit tudhatunk meg, hogy „A tudaton egyébként a szubjektivitást értjük”. Majd a szerző példájából kiderül, hogy a fenomenális tudatosságra gondol. Ebben a rövid írásban a szerző nem kevesebb dolgot hoz be a képbe, mint a Libet-kísérletet, Daniel Dennett gondolatait, a fenomenális tudatosság problémáját, a Yale egyetem egy percepciókísérletét, a chalmersi kemény problémát, a determinizmust és a dualizmus kontra materializmus vitát. Mindezt persze a szabad akarat témakörébe préselve. Az az érzése van az olvasónak, hogy kétmondatonként újabb véletlenszerű információhalmot kap, de valójában egyiket sem tudja hová tenni. Minden egyes megemlített téma olyan, melyet nagyon nehéz lenne egyetlen rövid cikkbe sűríteni, együttesen azonban teljesen lehetatlenné teszik az írás megértését. Nem vitathatjuk el, hogy egy ilyen cikk valóban jó gondolatébresztő lehet, de másik írás olvasása nélkül sajnos semmit nem mond a szabad akaratról.

Igencsak zavarba ejtő, amikor a Libet-kísérletek vallásos kontextusba kerülnek, azonban erre is találunk példát a *Shoeshine* rövid cikkében. Az írás korrekt összefoglalását adja ugyan a Libet-kísérletnek (amennyire az néhány bekezdésben lehetséges), de a szerző azonnal megjegyzi, hogy a konklúzió „kétségteljes”, és mivel nem hagyta nyugodni, ezért tovább kutatott, míg nem talált megfelelő ellenpéldákat a Libet-kísérlet konklúziójára, melyek nem ássák alá a szabad akaratba vetett meggyőződésünket. Önmagában véve dicséretes, hogy ez a cikk legalább a kísérletek két értelmezését is megemlíti, azonban az olvasó úgy érzi, az írás nagyon elfogult, itt mindenképpen a szabad akarat melletti érvek lesznek túlsúlyban, hiszen a szerző maga is beismeri, hogy nem független a kérdésben. Sőt nem is lehet az, hiszen azt írja: „Mindenkinek csak ajánlani tudom, hogy olvassa el a szabad akaratról írt cikkeket és gondolkodjon el ezen a kérdésen, hiszen ez katolikus hitünk alapja is.” Habár ez a cikk is megfelelő gondolatébresztő lehet egyeseknek, nagyon szokatlan érzés ilyen egyoldalú értelmezésben látni a Libet-kísérleteket.

Érdekes felismerni, hogy nem minden tudományos cikk és kutató jelenik meg ahhoz hasonló mértékben a médiában, ahogy a kortárs filozófiában vagy más természettudományokban. Habár az összes általam olvasott cikkben szerepel Libet neve, és meglehetősen sokban a Soon-kísérlet is, ezeken kívül a legtöbbet idézett szerző messze Schurger volt, a neve majdnem minden szabad akaratral kapcsolatos írásban szerepelt. Habár 2012-es cikke fontos a kortárs filozófiai szövegekben és diskurzusban is, mégis meglepő, hogy majdnem minden idevágó cikkben említésre kerül, míg például Mele, Kane, Frankfurt, Nahmias, Ekstrom, Fried vagy Maoz egyik általam olvasott cikkben sem kerül

idézésre vagy említésre. Egyrészt arra következtethetünk ebből, hogy a média írói szívesebben idéznek más interneten megjelent írásokból, mint tudományos cikkekből, másrészt azt látjuk, hogy az idegtudományok képviselői felül vannak reprezentálva a kortárs filozófusokhoz képest.

További komoly probléma ezekkel az ismeretterjesztő cikkekkel, hogy nemcsak elnagyoltak, de sokszor nagyon felületesen vannak megfogalmazva, így nehéz megérteni, hogy pontosan mire gondol a cikk írója. Az *Sg.hu Nem áll a szabad akarat útjába az agy* című cikkében találkozhatunk hasonlóval, többek közt egy Schurger-idézet kapcsán. A cikk arról szól, hogy a szerző neurális zajjal kapcsolatos kutatásai miatt a Libet-kísérletek már sokkal kevésbé tűnnek relevánsnak vagy veszélyesnek a szabad akaratra nézve. Egy ponton idézik Schurgert, a következőképpen: „Mi azt állítjuk, hogy ami egy tudat visszanyerése előtt döntési folyamatnak tűnik, egyáltalán nem tükrözi vissza egy döntést. Csak a spontán agytevékenység természete miatt tűnik olyannak.” A kutató itt a neurális zajjal és a döntéssel kapcsolatos nézeteit fejti ki, de a magyarra fordított idézetből sajnos nagyon nehéz megérteni azt, hogy pontosan mire gondol, és miért fontos ez a szabad akaratral kapcsolatban.

A legjobban szerkesztett magyar nyelvű internetes cikk a *444.hu* weboldalon megjelent *Lehet, hogy mégis létezik szabad akarat?* című írás, igaz, ez nagyrészt a *The Atlantic* oldalon megjelent szöveg fordítása. Habár a cikk korrekt, rövid összefoglalója a Libet-kísérleteknek és a hozzájuk kapcsolódó Schurger-kutatásnak, ebben az esetben is sok kétértelmű vagy nem teljesen pontos megfogalmazással találkozhatunk. Egy ponton a szerző például azt írja, „Schurgerék egyelőre nem a szabad akarat létét bizonyították, csak cáfolták Libet téziséét arról, hogy nincs szabad akarat”. Az talán nyilvánvaló egy nem filozófus olvasó számára is, hogy a Schurger-kísérletek nem bizonyítják a szabad akarat létét, a mondat többi része azonban félrevezető lehet. Egyrészt tudjuk, hogy Libet maga nem gondolta, hogy nincs szabad akarat, hiszen szerinte a vétóval képesek vagyunk irányítani a döntéseinket, másrészt, még ha ezt is gondolta volna, Schurger eredménye nem cáfolja, hogy nincs szabad akarat. Az eredmény talán nevezhető újabb modellnek arra, hogyan működnek az egyszerű, gyors döntéseink, de semmiképpen sem cáfolják a tézist, miszerint nem létezik szabad akarat. Sőt, éppenséggel a neurális zaj és az utána következő motoros tevékenység kapcsolatát fel lehetne használni a szabad akarat elleni érvként a Libet-kísérlethez hasonló, egyszerű döntésekben. Sajnos ebben az esetben is azt vehetjük észre, hogy a médiában megjelent publikációk nyelvezete és következtetései nem igazán árnyaltak.

Túlzó megfogalmazásokkal több helyen találkozhatunk a nemzetközi sajtó hasonló cikkei között is. Többek közt a *The Atlantic* (Gholipour 2019) cikkében is, mely habár a legösszesszedettebb internetes cikk, amit olvastam, nem mentes a hatásvadász megfogalmazásoktól. A Schurger-eredmények kapcsán például azt írja: eddig senkinek nem igazán jutott eszébe, hogy a Libet-kísérlet eredményei helyesek, csak éppenséggel az értelmezésük rossz. Nyilvánvaló, hogy ez nem

igaz, hiszen a filozófiai szabadakarat-vita egy óriási része a neurológiai eredmények kapcsán, a Libet-kísérletek értelmezése körül forgott majdnem húsz évig, az újabb kísérletek eredményei előtt. Hasonló túlzás olvasható a *Nature* 2008-as online cikkében, melyet (az akkor új) Soon-kísérlet kapcsán írtak. Habár a kísérlet meg tudta jósolni az alanyok döntését 60% pontosságban, az elemzést csak utólag, az fMRI-elvételek elkészülte után készítették el a tudósok, vagyis nem valós időben. A *Nature*-cikk szerint hamarosan kivitelezhető lesz egy olyan kísérlet, amely valós időben képes monitorozni az alanyok döntéseit, és előre megjósolni, hogy az A vagy B gombot fogják-e megnyomni. Egy ilyen kísérletre azonban még mindig várunk, 12 évvel a *Nature* cikke után.

Felfedezhetünk olyan cikkeket is a médiában, melyek teljesen más kontextusba helyezik a Libet-kísérleteket és az egész szabadakarat-kérdést, mint amit megszokhattunk. Már több cikk kapcsán is említettem, hogy a szerzők behozzák a fizikalizmus kontra dualizmus vitát a kísérletek értelmezésekor, azonban olyannal is találkozni, hogy egy cikk emellett pszichológiai keretet ad a vitának. A *Psychology Today* 2017-es cikkében Steve Taylor azt állítja, hogy a Libet-jellegű kísérletek azért lettek annyira ismertek és sikeresek, mert beleillenek abba a huszadik században kezdődött materialista narratívába, mely szerint az emberek pusztán gondolkodó automaták. Tehát nem az eredmények voltak jobbak vagy újszerűbbek, mint más kísérleti eredmények, hanem azok egyszerűen alátámasztják a természettudományban uralkodó narratívát. Ezek után a szerző megemlíti, hogy elképzelhetetlennek tartja, hogy valaki ténylegesen ne érezze magát szabadnak, még akkor is, ha éppen a szabad akarat ellen érvel. Érdekes azonban – és jól mutatja a diszciplínák közti elbeszélést –, hogy ennek ellenére sehol nem említi a fenomenológiai érvet mint a szabad akarat mellett felhozható argumentumot. Hasonló filozófiai ismerethiányt sejtet az, amikor az író kiáll amellett, hogy tudatalatti gondolataink is lehetnek szabadok, hiszen belőlünk fakadnak – ennek ellenére azonban sehol nem említi az egyutas kompatibilizmust, vagy azt a problémát, hogy az így létrejövő döntéseket nem mindenki fogadná el szabadnak. Pedig a kortárs filozófiában igen fontos vitakérdés, hogy szabadnak számítanak-e olyan helyzetek, amikor nem volt lehetőségünk más-hogy dönteni, és olyan cselekvések, melyek fizikailag ugyan belőlünk fakadnak, de nem kerültek a tudatosság hatókörébe. Sajnálatos módon ez igen komoly filozófiai hiányosságot feltételez a szerző oldaláról, ugyanakkor az említett jelenség nem csak az interneten megjelent ismeretterjesztő cikkekre igaz. Ahogy fentebb már láttuk, filozófia és a neurológia nagyon gyakran elbeszél egymás mellett, a tudományos közeg keretein belül is.

Mit szűrhetünk tehát le az online cikkek ismertetéséből általánosságban? A tudományos adatok, tények, elméletek közlése és azok interpretációja egészen extrém szélsőségekig megy el, ha nem köti a szerzőket a tudományos diskurzus és az általa meghatározott ismertetési forma. Lényeges információk kihagyása, következtetési lépcsők átlépése, jelentősen különböző témák össze-

mosása, tudományos adatok rosszul értelmezése mind előfordul itt-ott a fentebb említett cikkekben. Ez egyrészt jól mutatja, mennyire fontos a tudományos diskurzus megtartása a bölcsészettudományokban is, másrészt az interpretációs skála extrém végébe enged betekintést. Ráadásul mivel a legtöbb általam elemzett cikk nem foglalkozik igazán a filozófusok véleményével a témában, igen jó képet adnak arról, hogy mi történne akkor, ha egyszer csak eltűnne a filozófiai interpretáció a neurológiai kísérletek vonatkozásában. Amennyiben a filozófusok nem értelmezik a természettudományok bizonyos adatait (jelen esetben a szabad akaratra vonatkozó kutatásokat), valami nagyon fontos dolog elveszik a kísérletek mögül – egy jól felépített, az adatokkal konzisztens metafizikai háttér. Enélkül pedig nem marad más, mint félig megoldott elméleti problémák és elhamarkodott konklúziók.

III. ÖSSZEFOGLALÁS

Jól látható, hogy a filozófiában gyakran idézett Libet- és Soon-kísérleteknek sem csak egyetlen értelmezése létezik, hiába beszélünk egzakt, természettudományos cikkekről, pontos és kézzelfogható mérési adatokkal. Jellemző módon a neurofiziológia máshogy értelmezi (ha egyáltalán értelmezi) a kísérletek eredményeit, és más konklúzióra jut, mint a filozófia. Ebben a cikkben arra próbáltam rávilágítani, hogy ezt mégsem kell problémaként megélnünk. A kísérletek kivitelezése és a filozófiai értelmezések megtalálása egyazon érme két oldala. Egyik oldal sem teljes a másik nélkül, mindkét típusú szakemberre szükség van. Interpretációs szempontból még egy fokkal messzebbre mennek a nem tudományos, ismeretterjesztő cikkek, melyek gyakran (tudományos szempontból) hajmeresztő kontextusba helyezik a neurofiziológiai kísérleteket, és esetenként el is fordítják azok eredményeit. Úgy látszik, az ilyen cikkek hasonlóak egy kétféle kardhoz: egyfelől sokszor pontatlanok és hatásvadász megfogalmazásokkal operálnak, másfelől viszont talán egy ilyen cikk lehet a legtöbb olvasó első találkozása a szabadakarat-kérdéssel, mely arra sarkallja, hogy komolyabban beleássa magát a témába, akár tudományos cikkek olvasásával. Ugyanakkor a filozófiai interpretáció itt is kiemelkedően fontos, hiszen a legtöbb cikk érthetetlen egy erős, filozófiai háttér nélkül. Úgy gondolom, azok a szakemberek, akik mélyebben foglalkoznak a témával, talán képesek lennének hasonló, rövidebb ismeretterjesztő cikkek írására is, melyek talán amellett, hogy a megérdemelt figyelmet irányítanak a kérdésre, jóval pontosabb vázlatát adhatnák a szabad akarat és a neurofiziológia kapcsolatának. Egy ilyen próbálkozással pedig hosszú távon mindenki csak nyerhetne.

IRODALOM

- Bernáth László 2020. Why Libet-style Experiments Cannot Refute All Forms of Libertarianism. Bernard Feltz – Marcus Missal – Andrew Cameron Sims (eds.) *Free Will, Causality, and Neuroscience*. Leiden, Brill. 97–119.
- Fried, Itzhak – Mukamel, Roy – Kreiman, Gabriel 2011. Internally Generated Preactivation of Single Neurons in Human Medial Frontal Cortex Predicts Volition. *Neuron*. 69/3. 548–562.
- Haggard, Patrick – Misirlisoy, Erman 2014. *A Neuroscientific Account of the Human Will*. In Walter Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral Psychology. Free Will and Moral Responsibility*. Cambridge/MA, The MIT Press. 37–42.
- Libet, Benjamin 1985. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action. *Behavioral and Brain Sciences*. 8/4. 529–566.
- Mele, Alfred R. 2014. *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. Oxford, Oxford University Press.
- Nahmias, Eddy 2014. *Is Free Will an Illusion? Confronting Challenges from the Modern Mind Science*. In Walter Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral Psychology. Free Will and Moral Responsibility*. Cambridge/MA, The MIT Press. 1–26.
- Schurger, Aaron – Sitt, Jacobo D. – Dehaene, Stanislas 2012. An Accumulator Model for Spontaneous Neural Activity Prior to Self-initiated Movement. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 109/42. E2904–E2913.
- Soon, Chun Siong – Brass, Marcel – Heinze, Hans-Jochen – Haynes, John-Dylan 2008. Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain. *Nature Neuroscience*. 11. 543–545.
- Wegner, Daniel Merton 2002. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge/MA, The MIT Press.

Online

- Anonim (444.hu) 2019. Lehet, hogy mégis létezik szabad akarat?
<https://444.hu/2019/09/12/lehet-hogy-megis-letezik-szabad-akarat>
- Anonim (sg.hu) 2012. Nem áll a szabad akarat útjába az agy.
<https://sg.hu/cikkek/tudomany/91415/nem-all-a-szabad-akarat-utjaba-az-agy>
- Anonim (Shoeshine.hu) Létezik-e szabad akarat?
<https://shoeshine.hu/blog/42-kult%C3%BAra/1327-qletezik-e-szabad-akaratq?highlight=WyJ2YWd5dW5rIl0=>
- dr. Boldogkői Zsolt 2016. A szabad akarat egy érzéki csalódás csupán?
<https://www.origo.hu/egeszseg/20160504-agy-agyi-ingerek-hallucinacio-erzeki-csalodas-szabad-akarat-kiserlet.html>
- Gholipour, Bahar 2019. A Famous Argument against Free Will Has Been Debunked.
<https://www.theatlantic.com/health/archive/2019/09/free-will-bereitschaftspotential/597736/>
- Smith, Kerri 2008. Brain Makes Decisions before You Even Know it.
<https://www.nature.com/news/2008/080411/full/news.2008.751.html>
- Taylor, Steve 2017. Benjamin Libet and the Denial of Free Will.
<https://www.psychologytoday.com/us/blog/out-the-darkness/201709/benjamin-libet-and-the-denial-free-will>

A matematika mint performatív észjáték

I. PLATONISTA ÉS NEM-PLATONISTA MEGKÖZELÍTÉSEK; A PERFORMATÍV SZEMLÉLET

Éppen húsz éve annak, hogy megjelent Paul Ernest *Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics* című könyve (Ernest 1998), ami újra felszította a matematika alapvető természetéről, létrejöttéről és alakulásáról szóló, matematikusokat és filozófusokat egyaránt megmozgató vitát, új lendületet adva az Émile Durkheim által elindított (az uralkodó platóni állásponthoz képest azonban addig inkább marginális) nézetnek, miszerint a matematika nem eredendő, az emberiségtől független igazságok gyűjteménye, hanem társadalmi képződmény, az egyéni teljesítményt társadalmi konszenzus által validáló tudományág (Durkheim 1895). Ez a (szociál)konstruktivista irányzat, mely tehát nem csupán a matematikai entitások emberi alkotását, de e konstrukció társadalmi meghatározottságát is lényeginek tartja a matematika értelmezésében és működésében, radikálisan szakít a (matematikai) platonizmussal – vagy ahogy Paul Ernest találoán jellemzi, a „matematikai abszolutizmussal” –, mely a matematikai létezőket és igazságokat csupán felfedezni (és nem feltalálni) való dolgoknak tekinti.

Mivel a platonisták úgy gondolják, hogy a matematikai létezők időtlen objektumok, azokat és tulajdonságaikat a tudósok a régészhez, vagy inkább a kincskeresőhöz hasonlóan találják meg. Az egymástól egyébként lényegesen különböző nem-platonista irányultságú elméletek – például az intuicionisták, a formalisták és a konstruktivisták felfogása – szerint viszont a matematikai létezők (az ember által elgondolt, kimondott, leírt definíciók, tételek és bizonyítások lévén) feltalálás vagy kitalálás útján keletkeznek és rendeződnek fogalmak alá. Ennek az egyébként sok tekintetben termékeny megkülönböztetésnek azonban egy ponton elvész a jelentősége: abban minden eddigi, mégoly különböző értelmezés is egyetért, hogy a matematikai fogalmakra és rendszerekre, akár felfedeztük, akár megalkottuk őket, létrejöttük után egyként változatlan (időtlen vagy időtlen-né váló, történelem nélküli) formákként tekintenek. Szembenállásuk ellenére a platonista és nem-platonista megközelítések fundamentális közös nevezője, hogy filozófiai nézeteik középpontjában továbbra is a matematikai *objektumok* eredete és létmódja áll, anélkül azonban, hogy objektum voltukat megkérdőjeleznék, a matematikai igazságokat tekintve pedig evidensnek veszik, hogy (a

platonisták esetén eredendően, a nem-platonisták esetén létrehozásuktól számítva) állandó, történelmen kívüli létmóddal ruházhatók fel.

Jelen írásunkban mi a matematika mibenlétére irányuló vizsgálódások centrumába nem a matematikai létezők ontológiai státuszának kérdését állítjuk, hanem a matematika néven intézményesült gondolkodói (megismerő, megértő, modellalkotó és művelői) *tevékenység* tényleges működését. Amikor az ontológiai kérdések és válaszok korlátait a matematikai tevékenység hermeneutikai aspektusai felől szeretnénk meghaladni, akkor a megtalálás vs. feltalálás fogalomketőssével megragadható folyamatok közül ez utóbbinak tulajdonítunk kitüntetett jelentőséget. Amellett érvelünk, hogy a matematikai létezőket valójában nem a szubsztanciális vagy tárgyszerű statikusság, hanem a folyamatszerűség jellemzi, aminek lényegi következménye, hogy a fogalmak, tételek és rendszerek valódi történeti és sajátlagos idődimenzióval rendelkeznek. Ez nem annyit jelent csupán, hogy a statikus tárgyszerűség helyébe a genetikus vagy konstituált tárgyszerűséget állítjuk (de továbbra is tárgyakról beszélünk, csupán azok eredetét firtatjuk). A matematikai létezőkre ugyanis nem létrejövési és megvalósulási folyamataik teleologikusan megelőlegezett *végeredményeiként* tekintünk, hanem olyan időben és idővel változó kvázi-entitásokként, melyek a mindenkor a kollektív tudatban zajló (játszódó) matematikai megismerési és közlési *folyamatokkal* azonosak, amelyeknek egy adott időpontban csupán pillanatfelvételeivel dolgozunk, és amelyek így időleges, nem tárgyi, hanem *funkcionális koherenciával* bírnak. Ez pedig mindazon tulajdonságuk *fogalmilag* megképzett egysége, amelyek a matematikai tevékenység időbeli kibontakozása során és révén bukkannak fel. A leírható tulajdonságok nem egy tárgy elemi alkotórészei, hanem funkciók, melyek révén ezek az entitások éppen matematikai folyamatok generálói és résztvevői egyben, azaz egy adott játékrendszert határoznak meg, és benne a rendszerből következő szerepben és értékben funkcionálnak, ami nem zárja ki, sőt mintegy előírja számukra, hogy újabb folyamatok alakító részesei legyenek, és maguk is újabb folyamatokhoz illeszkedően módosuljanak.

A matematikai gondolkodás és megismerés tényleges végbemenetelének és megnyilvánulásának megértésében sokat merítünk a tudományhermeneutikai megközelítés belátásaiból és – ahogyan a vizsgálódásunk perspektíváját megnevező cím megidézi – Wittgenstein nyelvjáték-elméletéből, akinek elképzelései jelentősen meghatározzák írásunkat, a legtöbbször azonban csak közvetetten, a performatív értelmezések alapját képező (austini és searle-i) „beszédaktus-elméleteken” keresztül. Értelmezésünk irányultságát mindezek mellett a wittgensteini elgondolásnál¹ határozottabban performatív megközelítésnek ne-

¹ Wittgenstein matematikáról alkotott felfogását többféle „izmussal” szokás több-kevesebb sikerrel rokonítani, aminek részletekbe menő elemzése túlmutat ezen írás keretein (lásd erről pl. Ohtani 2018). Itt most azt hangsúlyozzuk ki, hogy a matematikai fogalmakat Wittgenstein sem koherensen folyamatként, inkább statikus, az adott játék szabályainak (axiómáinak) véglegesítése után rögzült entitásokként gondolja el, amit a (cselekvő) matematikus más-más

vezzük, amivel egyben csatlakozunk Hans Diebnerhez, aki a bölcselet- és a természettudományok performativitását vizsgálva a performatív tudomány vagy a tudomány performativitásának jellemzőit ekként határozta meg: „[A performativitás] fókuszpontjában az »ontológiai értelemben adott« helyett a »konstitúció«, a »reprezentáció« helyett a »jelenlét« áll. Az alkotás pillanata és folyamatossága, inherens időbelisége, a jelennel való kapcsolata adja a koncepció alapját.”² (Diebner 2006. 21.)

A fentebbi értelemben vett matematikai entitások megértése során a „Mi az eredendő létmódjuk?” kérdésről mi is a „Mi módon történnek meg és válnak részévé újabb történéseknek?” kérdésre helyezzük át a hangsúlyt. A történés-dimenzióval azt is kiemeljük, hogy a tudós szinguláris gondolkodói tevékenysége, a sokrétűen értelmezendő jelenléte nem pusztán járuléka vagy időleges, ám kiiktatható és kiiktatandó kísérőjelensége a matematikának, hanem létezésének tulajdonképpen „közege”. Azonban, hogy az alanyi pólust érintő ontológiai kérdések se bénítsák a vizsgálódást, a zajló matematikai tevékenységet – a léttapasztalatokat történetileg nyilvánvalóvá és megoszthatóvá, vagyis „láthatóvá” tevő, „láthatatlan” médiumnak, az észnek a jelentőségét kiemelve – nevezzük ebben az írásban performatív észjátéknak. A médium nem közvetítőt, hanem közeget jelent, az értelemartikulációk közegét, melyben gondolat és nyelvi megformálás elválaszthatatlanul egyek. A matematikai entitások, állítások és műveletek, a megértési és heurisztikus stb. folyamatok sajátlagos törvényszerűségek alapján ebben a közegben jönnek létre, léteznek, nyernek értelmet és érvényességet, válnak mértékadóvá mások számára is. A sajátlagos törvények szabályozta mozgás idézi meg a játék fogalmát, amennyiben a törvények valójában konstitutív szabályok: részben a gondolkodás, részben a matematikai tevékenység szabályai, melyek meghatározzák a lefolyását, a megképződő tapasztalatok artikulációját és archiválódását. Vagyis diskurzusteremtő szabályok (a diskurzus foucault-i értelmében, a történeti, társadalmi meghatározottságok hangsúlyozásával). S ezzel már kínálkozik a performatív jelző, hogy egyszerre jelezze a matematikai tevékenység jellegzetességeit és azt a perspektívát is, amelyből ez megérthető. A performativitásnak ezt a kettős értelelmirányát egyszerre kell szem előtt tartanunk, hiszen valójában egybeérnek: a matematika performatív kibontakozása teszi lehetővé (és kívánja is meg), hogy ebből a perspektívából értelmezzük.

Azt mindenki beláthatja, hogy elemeiben mindegyik matematikafilozófiai elképzelés olyan *tapasztalatokra* támaszkodik a matematikával kapcsolatban, ame-

perspektívából nézhet: „Nicht »der Kreis hat diese Eigenschaft, weil er durch die beiden unendlich fernen Punkte [...] geht«, sondern »die Eigenschaften des Kreises lassen sich aus dieser (merkwürdigen) Perspektive betrachten. Es ist wesentlich eine Perspektive und eine weit hergeholte.“ (Wittgenstein 1999. 280 [Teil V. 21].)

² „It consists of the focus on »constitution« instead of »ontologically given« or »presence« instead of »representation«. The moment of action, its continuity, the inherent temporality, and the relationship to the present, form the basis of the concept.”

lyek helyénvalóak (képesek vagyunk belehelyezkedni ezekbe a tapasztalatokba a diskurzusaik révén), s elegendő támpontot nyújtanak az egyes irányzatok elkülönülése számára. Ahogyan az általában lenni szokott azonban, az elkülönülésükben mindegyik kizárólagosságra törekszik, és – ami ezzel együtt jár – egyetlen és végérvényes választ akar adni egy alapjában véve nem is eldöntendő kérdésre. A performativitás szemlélete korántsem akarja magát ekként feltüntetni, sokkal inkább olyan perspektívát nyit meg, amelyben egyszerre vagyunk képesek rátekinteni a különböző irányzatok helyénvaló belátásaira, és amelyben ezek maguktól egymás mellé rendeződnek. Mégpedig azért – és ez alkotja a mi előfeltevésünket –, mert a performativitás valójában az emberi szellem működésének, sajátosságainak megnyilvánulása, mondhatnánk, hogy amit szellemnek nevezünk, performatívan létezik és bontakozik ki (önreferenciális valóságteremtés). A már említett konstruktivizmus, intuicionizmus vagy formalizmus felfoghatók valójában úgy is, mint amelyek ennek a működésnek egy-egy aspektusát ragadják meg, vagy mint amelyekben a szellem különböző aspektusaiban differenciálódik.

Amikor – többek között Lakatos Imre matematikáról alkotott nézeteire, illetve Gadamer fogalomtörténetére (*Begriffsgeschichte*) alapozva, azt kiterjesztve – a matematikai megismerést ebből a perspektívából vizsgáljuk, a matematikai észjátéknak éppen azokat a vonásait igyekezünk felmutatni és megerősíteni, melyek alapján a matematikát a diebneri értelemben (is) performatív tudománynak tekinthetjük. Hogy jól értsük meg elmélkedésünk irányát: nem a matematikai tárgyak létmódját illető döntésre megy ki a játék (mindazzal, ami vele jár), hanem éppen abból a helyzetből akarunk kitörni, amelyben a hagyományos értelmezések által előfeltevésként és végeredményként felkínált alternatívák közötti *döntésre kényszerülnénk*. A performatív értelmezés tétje annak a komplex eseménynek minél átfogóbb megértése, mely matematikaként *történik*, és amelynek a hagyományos értelmezések csak reduktív leírására képesek. Amikor a matematikai rendszerek, az őket alkotó és működtető entitások és folyamatok időbeliségét és történetiségét hangsúlyozzuk, és mindezt az egyéni gondolkodás által életben tartott kollektív észben (az emberi szellemben) játszódó folyamatokhoz rendeljük, azt az időlegesen mindig nyugvóponton érezhető, ám gyakorlatilag végeérhetetlen szellemi kalandot szeretnénk láttatni, mely talán éppen attól kitüntetett az időbeliségnek alávetett ember szellemi létezésében, hogy mintaszerűen képes ezt az időbeli alávetettséget *elrejtteni* és *meghaladásának illúzióját* kelteni. A történeti alakulást elrejtő időtlenség, vagyis az idealizáció minden tudás (hozzáférhető, megosztható, megismételhető tapasztalat) feltételének látszik. Meglehet, ezért egyeseknek mindez illúziórombolóként hat majd, de egy olyan illúziótól (az örök létezőkről szóló abszolút tudás illúziójától) szabadulunk meg, melyet legtisztább és példaértékű formában maga a matematikai észjáték keltett, és időről időre – most épp ezt az időt éljük – maga leplez le.

Az kétségtelen tény, hogy a performatív szemlélet, melyet az tesz lehetővé vagy egyenesen kényszerít ki, hogy a matematika végső soron a tudósok – akár

századokat átívelő, mégis mindenkor jelen idejű – személyes együttjátszásán alapuló művelésében *van*, annyiban közelebb áll a szociálkonstruktivista állásponthoz, amennyiben a matematikát szintén tisztán az időben kibomló emberi szellem működésének eredményeként értelmezi. Látni fogjuk azonban a döntő különbséget: a performatív megközelítésben majdhogynem irreleváns, hogy a folyamat eredetéről mit gondolunk. Szemléletünk még erősebb értelemben *an-archéikus*, amennyiben elsősorban a kezdetbe és az eredetbe kódolt végkifejlet, a kezdettől kijelölt út és beteljesítendő cél előítéletes gondolatát számolja fel. A platóni és a különböző nem-platóni iskolák nézőpontja ebből a szempontból egyaránt „abszolút”. Hiába adunk ugyanis más nevet – mint pl. konvergens vs. divergens gondolkodás, vagy deduktív vs. induktív eljárás – ezeknek a megközelítéseknek, abban a tekintetben semmi nem változik, hogy a matematikai objektumok (bármily esetleges létrejöttük utáni) megváltoztathatatlanágát, eleve elrendelt keretek közti szükségszerű kibontakozását és rögzülését mindkét nézet vallja. A performatív értelmezés dinamikus szemléletében ellenben a kezdet történelmi és matematikai értelemben nemcsak kikutathatatlan, de a folyamat egészében nem játszik determinisztikus szerepet, és nem jelöli ki a folyamat célját sem. Amennyiben a matematika mindenkor az emberi megismerés és tudás archeoteleologikus mintaképe, s mint ilyen a gondolkodás válságos időszakában és mozzanataiban az emberi szellem egyedüli kapaszkodója volt, az an-archéikus performatív felfogás szakít azzal az elképzeléssel, hogy az emberi megismerésnek örökkévaló igazságokkal lehet és van dolga. Ez „rákényszerítheti” vagy inkább felszabadíthatja a tudományokat is arra, hogy önnön performativitásukra reflektáljanak.

De mindenekelőtt azt provokálhatja ki, hogy filozófia és matézis egymásba szövődését új aspektusból vizsgáljuk meg. Éppen ennek az egymásba fonódásnak a következtében a matematika performatív szemléletű felfogása közelebb vihet egy performatív szemléletű filozófiához, és egyúttal elhárulhat az akadály a annak, hogy az egyébként mind a filozófiában, mind a matematikában – hol egymástól inspiráltak, hol egymástól függetlenül zajló – önnön „alaptalanságukra” és megalapozhatatlanságukra reflektáló vizsgálódások is egymásba fonódjanak, mégpedig nem a (közönséges értelemben vett) szkepszis, hanem a gondolkodás vagy az emberi szellem sajátlagos performativitásának platformján. Az alap nélküli (tudás)építmények nem szükségképpen a fenyegető bizonytalanságuk miatt érdemelnek figyelmet, hanem azért, mert a szellem eredendő performatív működésére mutatnak rá, amennyiben az emberi megnyilatkozásokra mint saját feltételüket önmagukban hordozó megnyilatkozásokra tekintenek. Ilyen értelemben Gödel híres nemteljességi tételei,³ amelyek a tökéletes axiomatikus

³ Gödel két tételében (lásd Gödel 1931) azt bizonyította, hogy semmilyen axiomatikus rendszerről, amely elég gazdag ahhoz, hogy legalább az aritmetikát (egészen precízen a Robinson-féle aritmetikát) tartalmazza, nem dönthető el a rendszeren belül, hogy ellent-

rendszer, az abszolút tudás keresésének hiábavalóságával szembesítik a matematikusokat, nem kudarcént, hanem megerősítésként hatnak.

II. A TÖRTÉNELMEN KÍVÜLI ABSZOLÚT TUDÁS PÉLDÁJA

A minden emberi tudás számára mintaként szolgáló matematikai tudás abszolút voltának, létezői és igazságai időbeli változatlanságának *vallása* hosszú filozófiai hagyomány része (valójában egyidős vele), amit lehetetlenség lenne végigkövetnünk. Ehelyett egy tanulságos példán keresztül mutatjuk meg, miként öröklődött ez a hit a jelenkorra úgy, hogy közben felszámolta önmagát.

Descartes megállapításából indulunk ki, melyet az első *Elmélkedés*ben, a módszeres kétely kezdetén tesz a tudást illetően:

talán nem következtetünk helytelenül, ha azt mondjuk, hogy a fizika, az asztronómia, az orvostudomány és az összes többi olyan tudomány, amely az összetett dolgok szemléletétől függ, bizony kétséges. Ezzel szemben az aritmetika, a geometria s a többi efféle tudomány, amely csakis a legegyszerűbb és legáltalánosabb dolgokkal foglalkozik, s ügyet sem vet arra, hogy *léteznek-e ezek a valóságban vagy sem*, nagyon is tartalmaz valami bizonyosat és kétségbevonhatatlant. (Descartes 1994. 28, kiemelés tőlünk.)

Látjuk, a matematikai dolgok bizonyossága egyszerű voltukban van megalapozva, a minden érzéki-tapasztalati adottságot nélkülöző egyszerűségükben, azaz tisztán szellemi-észbeli adottságukban. Az ész ezeket az egyszerű dolgokat úgy képes *bizonyosságokként* elgondolni, hogy közben ügyet sem kell arra vetnie, *egyáltalán léteznek-e vagy sem*, azaz érzékileg tapasztalhatók-e. A matematikai dolgok annak ellenére (vagy éppen azért) bizonyosak és egyszerűek, hogy (mert) semmilyen empirikus tartalmuk nincs, empirikus verifikációjuk irreleváns a bizonyosság tekintetében. Descartes nem kutatja saját meglátásának valódi mélységét, azt a sajátos létmódot (helyesebben konstellációt), amely bizonyosságot szolgáltat annak ellenére (és annál inkább), hogy nem támaszkodhatunk, de nem is szorulunk tapasztalati igazolásra. A matematikai létezők léte egyfelől érdektelen, miközben, másfelől, nagyon is létezők: tiszta észbeli léttel bírnak, sőt egyenesen annak köszönhető létük, hogy az ész elgondolja őket. Ezek után

mondásmentes-e, illetve az ilyen gazdagságú axiomatikus rendszer nem lehet teljes, ahol nemteljesség alatt azt értjük, hogy mindig lesznek benne eldönthetetlen állítások. Léteznek a matematikának ilyen értelemben teljes részei, pl. a Tarski-féle axiómarendszeren alapuló elemi geometria (lásd erről pl. Greenberg 2010). A matematika túlnyomó része azonban az aritmetika gazdagságát megkívánó vagy azt meghaladó axiomatikus alapokon nyugszik, így összességében lehetetlen a teljes ismert matematika „tökéletes” (azaz teljes és ellentmondásmentes) axiomatikus felépítését létrehozni.

azonban Descartes így folytatja: „akár ébren vagyok, akár alszom, kettő meg három az öt, a négyszögnek pedig négy oldala van, s lehetetlennek látszik, hogy ennyire átlátható igazságok a hamisság gyanújába keveredjenek” (uo.).

Ahogy az imént mindegy volt, hogy léteznek-e a matematikai dolgok, a gondolkodás akkor is bizonyosnak tartja őket, ha „valóságosan” nem léteznek (sőt, épp azért tartja őket bizonyosnak, mert nincs bennük empirikus lét, azaz egyszerűek), most Descartes szerint az is mindegy, hogy ébren vagyok-e vagy álmodom, hogy milyen gondolati aktust végzek – a matematikai igazságok bizonyosak maradnak. Ez azt is jelenti, hogy akkor is 5 lesz $2 + 3$, a négyszögnek akkor is négy oldala van, *ha el sem gondolom*. Ez látszólagos önellentmondás, hiszen eszerint a bizonyosság mégsem az elgondoltságban van megalapozva. Akkor azt mégis csak a matematikai dolgok jellemzői adják? De hogyan adhatja ezt a bizonyosságot valami, aminek valóságos léte lényegtelen, csak a gondolkodásbeli léte döntő, ugyanakkor teljesen független is ettől a gondolkodástól? Valóban mindegy, hogy ébren vagyok vagy pedig alszom, kettő meg három mindenképpen öt marad?

Ez csak kétféleképpen lenne magyarázható, és az első magyarázatot rögtön el is vethetjük: nem feltételezhetjük ugyanis, hogy a matematikai létezők önmagukban, „magánvaló” létükben és tulajdonságaikban hordozzák a bizonyosságot, hiszen csak észbeli elgondoltságukban adódnak, mintegy annak függvényeként, és rögtön bizonyosként. Ezért viszont a második magyarázatunk szerint egyáltalán nem lehet mindegy, hogy miként gondoljuk el őket. Figyeljünk fel arra, hogy Descartes nem merészkedik addig, hogy állítása radikális következtetését levonja, tudniillik, hogy akkor is bizonyosak ezek a dolgok, ha senki nem gondolja el őket. Pedig adódna ez a következtetés, és látszólag egybecsengene a matematikai ismeretek kikezdehetetlenségével. Az éber vagy álombeli elgondolás közömbössége azonban nem egyenlő azzal, hogy léteznek akkor is, ha egyáltalán nincsenek elgondolva. Ez az elgondolásbeli közömbösség annyit jelent, hogy pszichológiai értelemben nem feltétlenül kell őket itt és most nekem elgondolni, de létmódjukat tekintve csak *elgondoltként* lehetnek bizonyosak.

Descartes a gondolkodás performatív erejével vet itt számot (ahogyan az egész *Elmélkedések* is erre apellál, arra tudniillik, hogy a végső bizonyosság a tiszta értelmi belátásból adódik, melynek feltétele a gondolkodás tényleges végbe vitele, az elmélkedések követő elisméltése). Ami azonban megakasztja ennek a témának a kibontását, vagy meghatározza a további irányát, az nem más, mint Isten létének kérdése. Descartes a módszeres kétely és a Csaló Szellem megkockáztatásának merészsége ellenére sem olyan vakmerő, hogy a (matematikai) észigazságok bizonyosságának erejét a maga vagy általában az *ember* észbeli elgondolásának tulajdonítsa. Ennek az észnek további alapot kell vetnie az isteni észben: az emberi ész vagy értelem valójában azonos az isteni ésszel, ha nem is hatókörében, de működésmódjában teljes mértékben. Az emberi értelem önmagában még áldozatául eshet a Csaló Szellem ármánykodásának (*ad absurdum*

a Csaló Szellem *csalása* is lehet a $2 + 3 = 5$ bizonyos *igazsága*). A matematikai igazság mint észbeli bizonyosság, éppen felfedezése pillanatában, további megalapozást igényel, amit, mint tudjuk, az emberi értelem alapját is jelentő isteni igazságszeretet (az igazság és jóság egybeesése) kínál.

Ha azonban a tudás kora újkori megalapozásának további történeti útját tekintjük, beigazolódik Derrida megállapítása: „a karteziánus isten, akárcsak a nagy klasszikus racionalisták istene, valójában egy rejtett történelem neve csupán, az empirikus történelem és a természeti világ redukciójaként »funkciónál«, ez a redukció pedig minden tudomány értelméhez hozzátartozik” (Derrida 1995. 28–29 [1. lábjegyzet]). Ami azt is jelenti, hogy Isten után és helyett, hasonló funkcióban, az empirikus történelmen és a természeti világon kívül eső létszféra megnevezésére az „időtlen, történelmen kívüli létmódok” elnevezést találjuk. Ez hasonlóképpen elrejtteni igyekszik azt a tényt, hogy minden tudás-bizonyosság az emberi ész és értelem performatív teljesítménye.

Kant már következetesebben az apriori szemléleti formákból, vagyis az emberi megismerőképességből és az észből eredezteti a matematikát. Nincs szó isteni értelemről, ez az értelem és ész nagyon is emberi. Kant kerül a legközelebb a tudás és a matematikai tudás konstruktivista, s még inkább performatív felfogásához. Ahogyan a *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világszágáról* című írásának első elmélkedésében kifejti (vö. Kant 2003. 258–259), a matematika és a metafizika egyaránt tiszta észmegismerés, ám a fogalomképzésük módjában különböznek egymástól, ami egyben közelebb visz annak megértéséhez is, amit Descartes a matematikai dolgok egyszerűségének nevezett. A matematikában ugyanis az ismeretet hordozó fogalommal együtt határozott definíció jár, helyesebben a definíció a megismerési folyamat kiindulásaképpen egyértelműen megadja a fogalmat, más tudások esetében viszont mind a fogalom, mind az egyértelmű definíció a megismerési folyamat végeredményeként áll(hat) elő: a helyesnek tartott fogalmat mintegy rá kell szabni a tapasztalásra. Míg a matematika a tudása gyarapításaként az egyszerű, definitív módon megragadott elemekből szintézissel hoz létre újabb fogalmakat úgy, hogy a szintézissel beépülő elemek sem külön-külön, sem összegükben nem érvénytelenítik a korábbi értelemelemeket, a metafizika és a tapasztalati tudományok meglévő fogalmak analízisével igyekeznek adekvát, a dologra illő fogalmat alkotni, aminek nem pusztá mellékterméke, hanem egyenesen célja, hogy a korábbi értelemekeket felülírja (kritika), azaz a változó tapasztalatokhoz (történetiség) igazodva újabb és újabb értelemkonstellációkként alkosson újabb fogalmakat. A matematikának a maga sajátos fogalomképzése biztosítja a bizonyosságot, és ennek révén válik valamiképpen időtlenné és „történelmen kívülivé” is. Nem lesz azonban explicit felismeréssé, hogy mindez az ész képessége és effektusa (mely az ideáció és idealizáció képességéhez, s ezzel együtt az egyértelmű nyelvi megformáláshoz kötődik), nem pedig az elgondolt-megragadott tárgy eredendőnek tételezett sajátossága. Ezért a bizonyosság és a történelmen kívüliség gondolá-

ta továbbra is klasszikusabb felfogásban tapad a matematikai megismeréshez, noha az elemzések egyre inkább feladják a platonikus értelmezést (vagy maga a platóni megismerésmélet és ideafogalom is új megvilágítást nyer), anélkül azonban, hogy valódi áttörést idéznének elő a tudományról és az igazságról alkotott elképzelésünkben.

Látszólag Gadamer is jóváhagyólag veszi át ezt a megkülönböztetést és megerősíti a matematikát a történelmen kívüli létmód státuszában. A megerősítés azonban együtt jár azzal, vagy egyenesen azt a célt szolgálja, hogy közben a történeti megismerés hermeneutikai kritériumait kiterjessze rá (és az esztétikára) is. Valójában ez a kettős kötés, a történeti megértés aspektusainak kiterjesztése a történelem nélkülinek tételezett létmódokra jelenthet valódi áttörést a matematikai megismerés filozófiai értelmezésében.

Mivel a megértés, Heidegger nyomán ma már talán közhelynek számít, nem a szubjektum egyik különös viselkedésmódja, hanem az emberi lét lényegi alkotómozzanata, egzisztenciáléja – s ekként valójában az ember létezési módja, akinek végessége és történetisége az egész világtapasztalását áthatja –, a hermeneutikai szemléletet minden emberi megismerésre ki kell terjeszteni. Ezért írja Gadamer az *Igazság és módszer*-ben: „Nem tartom helyesnek, ha azt mondják, hogy a hermeneutikai szempontoknak határt szabnak a történelmen kívüli létmódok, például a matematikainak vagy az esztétikainak a létmódja.” Majd az esztétikai kapcsán teszi világossá, hogy milyen értelemben tekint a matematikára is mint történelmen kívüli: „a műalkotások esztétikai minősége olyan *felépítési törvényeken és alakítási színvonalon* nyugszik, amelyek végül is a történeti eredet és a kulturális hovatartozás valamennyi korlátján túllépnek” (Gadamer 2003.² 13–14, kiemelés tőlünk). Ebben az értelemben a matematikai létezők történelmen kívülisége is a „történeti eredet és a kulturális hovatartozás valamennyi korlátján” túllépő „*felépítési törvényeken és alakítási színvonalon* nyugszik”, vagyis sajátlagos értelmi és észtevékenység hatásaként és következményeként áll elő. Tegyük azonban hozzá, hogy – akárcsak a műalkotások vagy az esztétikai minőségek megképződése – a matematikai igazságok *felbukkanásának tényleges végbemenetele* is történeti-kulturális paraméterekkel rendelkezik. Így bármennyire is elengedhetetlen, hogy a matematikai formák, fogalmak jelentését egy adott elmélet keretei között rögzítsük, amivel egyúttal jelezzük azt is, hogy az aktuális jelentés kizárja a korábbi változatokat, a rögzítés tartalmilag a történetileg felbukkanó értelmekről készült pillanatfelvétel. Két nem azonos tartalmú fogalom valóban kizárja egymást egy adott rendszerben, de az aktuálisan elfogadott fogalomtartalom ettől még történetileg feltárolt tulajdonságokat gyűjt egybe, melyek részben a „meghaladott” fogalmakban is jelen vannak. Arról nem beszélve, hogy a jelentésrögzítést és a kizárását elrendező szabályrendszer meg minden ízében átítatja a történetiséget, s vele a konvencionalitást. A fogalom értelemtartalmának rögzítése és a korábbi fogalmak kizárása csak abban az esetben jelentene leválást önnön történetiségéről, ha feltételeznék, hogy az

aktuális fogalom egy tárgy tulajdonságainak leírása (platonizmus), vagy egy ilyen tárgy végső megkonstruálása (konstruktivizmus, ha tételez ilyen végső, teljes konstrukciót).

Erre a problémára, amely a mi szempontunkból is lényegi, szép példát kínál Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban* (vö. Wittgenstein 1992. 324–326). A matematikai bizonyosság-fogalmunk azon (és nem máson) alapszik, hogy pl. számolás közben egy szám nem változik meg, az emlékezetünk sem csal meg, vagyis mindvégig egyértelműen ugyanaz a jelentése. Ezért egy számolás eredményéről valódi vita nem kerekedhet, mert hamar el lehet dönteni a helyességét vagy helytelenségét. De ez a változatlanság nem a papíron és tintán múlik, hanem azon a szabályrendszeren, amelyen belül mozgunk. Amíg követjük ezt a szabályrendszert, a számolás technikája elvezet bennünket matematikai állításokhoz: pl. hogy „ $2 \times 2 = 4$ ”. Ha azt mondjuk, „azt hiszem, $2 \times 2 = 4$ ”, ez nem egy matematikai állítás, legfeljebb azt jelentheti, hogy rájöttem egy matematikai állításra.⁴ A $2 \times 2 = 4$ matematikai igazsága nem azon múlik, hogy ezt elhisszük-e a szó valódi értelmében: akkor is igaz, ha ezt senki nem hiszi. „De mit is jelentene akkor 2×2 még akkor is 4 volna, ha minden ember azt hinné, hogy $2 \times 2 = 5$. – Milyen is volna, ha minden ember ezt hinné? Nos, elképzelhetném, hogy más kalkulusuk van, vagy olyan technikájuk, amelyet mi nem neveznénk számolásnak.” (Wittgenstein 1992. 325.) Vagyis matematikai állítássá csak akkor válna, ha tudnánk köré építeni olyan szabályrendszert, amelyben értelmes és érvényes volna ez az állítás. És akkor hogyan viszonyulna ez a két szabályrendszer, s vele a bennük megfogalmazott állítások egymáshoz? Ez utóbbi „hamis volna-e”? Az igaznak és hamisnak, a helyesnek és helytelennek is az a szabályrendszer adja meg az értékét és kritériumait, mint amelyik a jelentéseket meghatározza. Éppannyira lenne értelme hamisnak tartani azt a másik szabályrendszert, mint amennyire azt kérdeznünk: „Hamis-e egy királyi koronázás? Olyan lényeknek, akik tőlünk különböznek, fölöttébb furcsának tűnhetne.” (Wittgenstein 1992. 326.) Egyfelől a királyi koronázás ceremónia, olyan cselekvések sorozata, melyet konstitutív szabályok írnak elő. Ilyen ceremóniák nem tudnak semmiképpen sem igazak vagy hamisak lenni, csakis sikerültek vagy sem. Vagyis performatív igazságuk van. Ugyanakkor zárt értelmezői közeget alkotnak, és amennyiben áthágjuk a szabályokat, és rendre „rossz lépéseket” teszünk, valójában nem rosszul vagy helytelenül cselekszünk, hanem megszűnünk ugyanazt a játékot játszani, kilépünk belőle, vagy be sem léptünk igazán, kétségbe vonjuk a szabályokat, és egy másik szabályrendszert és vele új játékot alapítunk.

Azt azonban nem gondolhatjuk, hogy újabb, történetileg felbukkanó matematikai igazságok, entitások és tulajdonságok ilyen „rossz lépésnek” minősülnek, és rendre újra kell írunk a szabályrendszert. Hiszen ez éppen hogy támo-

⁴ A „ $2 \times 2 = 4$ ” állításnak a két mondatban más a használata, ahogyan az „azt hiszem”-nek is más az értelme, mint az „Azt hiszem, hogy vannak ufók” mondatban.

gatja és ösztönzi a feltalálást. Semmilyen játék nem lenne játék, ha a szabályok önnön mechanikus alkalmazásukat tennék lehetővé és írnák elő. A váratlan, az új, a „jó húzás” éppen a szabályok betartása mellett teszi élvezetessé a játékot. Ebben pedig mint olyan lehetőségfeltétel-együttesben, mely nem lekorlátoz, hanem felnyit lehetőségeket, minden korábbi játékmozzanat jelen van. Így van jelen minden műalkotásban is az a történeti dimenzió, amelyik lehetővé teszi.

A matematikai tevékenység a szabályrendszerin és a jelentéstartalmain keresztül ezer szálon *funkcionálisan* kapcsolódik a történelemhez, önmaga kibontakozásának történeti folyamatához, ezért a történeti megértés hermeneutikai elvét hatékonyan lehet alkalmazni rá, beleértve a történeti megértés pszichológiai aspektusát is, melyet Gadamer – Schleiermacherre is visszautalva – így jelöl meg: egy beszéd/írás megértésekor nem csupán magát a beszédet/írást, hanem a beszélőt/írót is meg kell értenünk. Ez a pszichológiai aspektus azt kívánja meg, hogy az értelmező behelyezkedjék a beszélő/író gondolataiba, felfogja a belső folyamatokat, megismételje a teremtő aktust. Ahogy Boeckh-öt felidézve megfogalmazza: „A megértés tehát [...] a megismert megismerése” (Gadamer 2003.² 220).

Nagyon erős érvek szólnak amellett, hogy a matematikai megismerés éppen úgy zajlik le, hogy lényegét a Gadamer által történeti megértésként leírt folyamattal lehet csak megragadni. Ami ebben kétséget ébreszthet, és ami egyúttal a történelmen kívüliség előítéletét szüli, az éppen a felépítési törvényének és alakítási színvonalának egyik lényegi eleme. A matematikai ismeretek leírása ugyanis a görögök óta deduktív módon történik, azaz a kiinduló pontból (általános érvényű állításokból) logikai következtetések sorozatával jutunk el a végső állításig. Szélsőséges formája ennek a deduktív megközelítésnek az axiomatikus felépítés, amikor néhány nagyon egyszerű állításból építjük föl az adott matematikai terület teljes ismeretanyagát, egészen a legbonyolultabb tételekig. A matematikának ez azonban csak a kanonizált *leírási* módja, miközben az alkotás folyamata lényegében fordított irányú: a matematikus induktívan gondolkodik, megsejt egy állítást, de semmilyen logikai bizonyítás nincs még a kezében. A bizonyítás különböző módjait és útjait próbálgatja, sokszor szintén visszafelé („ehhez még ezt kellene bizonyítanunk, és akkor kész lennénk” típusú gondolkodással), míg végül – ha sikerrel járt, tehát utólagosan – már deduktív lépésekben leírja az első lépéstől az utolsóig a logikai következtetéseket.

Az utólagos leírása a matematikának nagyon messze áll a létrejöttének mi-kéntjétől. Ez utóbbi mégsem tűnik el nyomtalanul a leírásban, hiszen a kész leírást olvasó matematikusnak nem csupán a matematikai leírást, de a tétel létrejöttének fázisait, azaz nemcsak az írást, hanem az író, annak eredeti gondolatmenetét is meg kell értenie és a lehetséges mértékig rekonstruálnia ahhoz, hogy teljes képet kapjon az általa olvasottak értelméről. Hogy „a megértés [...] a megismert megismerése”, azért érvényes kitüntetetten a matematikai megértésre, mert semmilyen más támpont nincs valamely meghatározás értelmének és igaz-

ságának felfogására és belátására, mint hogy „végigfuttatunk” egy gondolkodási folyamatot (valójában belebocsátkozunk ebbe a folyamatba, amivel utalunk arra is, hogy minden szigorúság ellenére a matematikai gondolkodásban éppúgy jelen van a passzivitás és az uralhatatlanság, mint bármely más megismerési és megértési folyamatban). Ez azonban *nem* a leírás folyamata (ekkor legfeljebb megtanulhatjuk, bemagolhatjuk a tételt, a bizonyítást), hanem a tényleges megalkotás folyamata. A megértés során *valóban* megalkotjuk a definícióként adott entitás szemléletét, *valóban* elvégezzük a leírt műveleti lépéseket, *valóban* megtapasztaljuk az elágazási lehetőségeket, és követjük is őket (kizárás vagy újabb felfedezések révén), és *valóban* magával ragadónak tapasztaljuk a szükségszerű következtetések vonzerejét, mígnem *valóban* végbemegy az igazság belátása. Ezenközben, és főleg ehelyett semmilyen más megértést támogató, igazolást helyettesítő s megerősítő műveletre nincs módunk, például nem tudunk félrepillantani és egy empirikus ténnyt szemlélni. Természetesen ez nem zárja ki, hogy szemlélnünk lehet és kell is, azonban a szemléletalkotás magának a matematikai gondolkodásnak a része, nem leképez valami eleve adottat, hanem mindenkor megképezi a szemlélet nélküli fogalmat és szimbolikusat.

Annyira így van ez, hogy sok matematikus kifejezetten úgy írta és írja le eredményeit, hogy annak „nagyságát” csak a bennfentesek (értsd: akik felfejtették a gondolatmenetet is, nem csak a technikai leírást) érthetik meg, vagy nemegyszer csak intuitívan *érzhetik* meg. Tipikus példája ennek Carl Friedrich Gauss, kora elismerten legnagyobb matematikusa, aki rengeteg korszakos, látványos eredményt közlő tétele között egy látszólag semmitmondó, technikai számítást bemutató tételt jelölt meg „Theorema egregium”-ként – a nagy tudós gondolatmenetét komoly szellemi erőfeszítések árán megértők jönnek csak rá, hogy miért épp ez a tétel érdemelte ki a „kiváló” címet.

A matematikai megértésnek tehát éppen úgy sajátja ez a történeti-pszichológiai aspektus, a beszélő/leíró gondolataiba való értő behelyezkedés, mint a Gadamer által hagyományosan ilyennek tekintett más megismerési módoknak. Továbbmegyünk: a matematikának ez a természettudományokhoz képest még inkább inherens része, hiszen míg a természettudományokban a másik tudós helyett-mellett fordulhatunk a természethez is, hogy külső forrásból szerezzünk ismereteket, a matematikában ilyen külső forrás nem létezik, saját gondolataink mellett csakis tudóstársaink élő vagy nyomtatott ismeretközlésére hagyatkozhatunk.⁵

Itt jegyezzük meg, hogy ha a matematikai és filozófiai performativitás az emberi szellem lényegi performativitását példázza, akkor ennek pedagógiai követ-

⁵ Még az esetleg „megvalósítható”, térben modellezhető matematikai entitások, például a poliéderek is nyilvánvalóan gondolati konstrukcióként jelennek meg először, realizálásuk szükségképpen tökéletlen (hiszen nem tudunk pontos négyzetet, háromszöget megvalósítani), így nem tekinthetők a fenti értelemben külső forrásnak.

kezményeivel kell talán legelőször számot vetni. „A megértés [...] a megismert megismerése” elv nevében a tanulás valójában soha nem lehet a leírt igazság reprodukciója, csakis az ismeret megalkotási folyamatának elisméltése, vagyis maga is alkotás. Számos alternatív pedagógia törekvésének alapja válik itt láthatóvá: a tanulási folyamatnak involválódnia kell a felfedezés folyamatába, ahogyan erre épül az élményközpontú pedagógia és a drámapedagógia, ez motiválja a „tudatlan tanár” és a „facilitátor” szerepében működő tanárfelfogást stb., hogy csak néhány mozzanatot említsünk.

III. FELFEDEZÉS VAGY FELTALÁLÁS – MATEMATIKAI HEURISZTIKA

Descartes is figyelmes volt arra, hogy a tudományban együtt fut, de egymástól elkülönül a felfedezés útja és az igazolás útja. Az utóbbi biztosítja mások (az első másik maga a felfedező!) számára a felfedezett igazsághoz való hozzáférést, vagyis a tanítást készíti elő (vagy azonos vele).⁶ Míg az induktív módon építkező tudásformákban a felfedezés és az igazolás lépései egybeesnek, a matematikában a felfedezés elrendezését és továbbadását lehetővé tevő igazolás vagy szintézis módszere a deduktív építkezés okán elfedi a felfedezés folyamatát.⁷

A matematikai felfedezés-föltalálás, azaz a matematikai heurisztika természetének vizsgálata, bár nyomokban évszázadok óta fel-felbukkan a filozófiában, Pólya Györggyel és Lakatos Imrével csak a múlt században érkezett meg teljes jogú tagként a tudományfilozófiába (vö. Pólya 1945; Lakatos 1976). Hiába irányult ugyanis figyelem a matematikai felfedezés-föltalálás jelentőségére és mibenlétére, ha a deduktív leírás és igazolás centralizált szerepe továbbra is megkérdőjelezhetetlen maradt. A két magyar tudós, bár más-más környezetben – Pólya inkább didaktikai szempontokat vizsgálva, Lakatos viszont szélesebb, elméletibb összefüggésben – taglalja a matematikai heurisztikát, a lényeg bennük közös: mindketten a felfedezés-föltalálás logikájának, módszerének, viselkedéstanának megértésére törekednek, mégpedig szembeállítva azt a deduktív – az előbbiekről már semmilyen információval nem szolgáló – matematikai leírással. Amivel azt is jelzik, hogy a matematikában ez a két út nemcsak különbözik egymástól, de sem felcserélni, sem azonosítani nem lehet őket, és nem is redukálhatók egymásra. Míg Pólya a konkrét matematikai feladatmegoldás

⁶ „Kétfajta módszer létezik: az egyik az igazság felfedezésének módszere, amit *analízis*nek vagy a *megoldás módszerének* neveznek, és amit a *feltalálás módszerének* is hívhatunk, a másik annak a módszere, hogy ha már megtaláltuk az igazságot, azt megértessük másokkal is: ezt nevezik *szintézis*nek vagy a *kompozíció módszerének*, de a *tanítás módszerének* is hívhatjuk” (Logique de Port-Royal, IV., II. – idézi Derrida 1987. 46).

⁷ A matematikai tudás példaszerű privilégiuma éppen a deduktív építkezésből ered, amit mi sem tükröz jobban, mint hogy az újkor elején Francis Baconnak komoly kritikai erőfeszítéseket kellett tennie, hogy a tudás területén az induktív eljárások létjogosultságát mint a természet megismerésének egyedül adekvát módját elismertesse.

heurisztikus lépéslehetőségeit rendszerezi, Lakatos egyenesen a matematikai heurisztika alapmintáit igyekszik feltérképezni. Ezek részletezésétől eltekintve csak annyit emelünk ki, hogy visszaigazolódik bennük közös vonásként, hogy a matematika nem statikus igazságok halmaza, hanem folyamatban lévő tevékenység, így természetes és inherens módon társul hozzá az időbeli-történeti dimenzió. Lakatos a könyvének címével azt is jelzi, hogy a matematikai entitások és igazságok – bizonyítások és cáfolatok, azaz matematikai *diskurzus* révén jönnek létre és ekként léteznek.⁸ „A matematikai heurisztika nagyon hasonlít a tudományos heurisztikára; nem azért, mert mindkettő induktív, hanem mert mindkettőt sejtések, bizonyítások és cáfolatok jellemzik” (Lakatos 1998. 114). Ez a mindenkor problémákhoz kötődő, történetként kibontakozó folyamat egy *kutatási programot* határoz meg, melyet a program kezdetekor a tudósközösség által kialakított metodológiai szabályok fognak össze. A kutatás nagy vonalakban megadott játékszabályai alkotják az ún. *heurisztikát*. Egy kutatási program nem akkor ér véget, ha cáfolattal találkozunk (mint Poppernél), mert a cáfolatok kivédhetők, hanem akkor, amikor a heurisztika kimerül, vagyis amikor a meglévő szabályok között a kutatásnak nincs további iránya, a diskurzus nem futhat tovább.

Lakatos szerint a matematika racionális volta nem másban gyökerezik, mint abban, hogy a matematikus nyitott a kritikára és képes választani, hogy elfogadja-e a cáfolatot, vagy kitart nézetének védelme mellett. Ám a választásában semmiféle kitüntetett metodológia nem nyújt számára segítséget, választása helyes vagy helytelen volta csak utólag derül majd ki. A matematikus viselkedése tehát nem racionális – erre nincs mérce, nem létezik a racionalitásnak „egzakt fogalma” –, legfeljebb tisztességes lehet: a becsületes belátások és a választások következetessége, nem pedig valamiféle szubsztanciális racionalitás szükségszerűsége alapozza meg a matematikusról leváló matematika épületének racionális voltát. Mert az épület a matematikusok választásain keresztül épül: létrehozuk, nem pedig készen felfedezzük. Noha Pólya is, Lakatos is elsősorban példákön keresztül mutatják be a heurisztika működését, munkásságuk nyomán a matematikai heurisztika rendszerré szerveződött, és mint a matematikai megismerés filozófiája is elfogadottá vált,⁹ amit aztán Paul Ernest fent említett műve tetőzött be.

Jegyezzük még meg, hogy a matematikai felfedezésre-föltalálásra, illetve általában a matematika keletkezésére és változására többször próbáltak meg ráhúzni klasszikus tudományos megismerési sémákat, mint amilyen a Kuhn-féle paradigmaváltás, vagy a Popper-féle, sejtésekre és cáfolatok sorozatára épülő (*trial-and-error*) séma, amit implicit módon (ám, láttuk, lényegileg módosítva) maga Lakatos, illetve később mások is alkalmaztak (vö. Glas 2001a; Glas 2001b).

⁸ Kiválóan foglalja össze Lakatos ilyen irányú gondolatait Kutrovács Gábor *A racionalitás rekonstrukciója* című esszéje (<http://hps.elte.hu/~kutrovacz/latyak.html>).

⁹ Ahogy Lakatos ezt a szükségszerűséget megfogalmazza: „a matematika története, a filozófia iránymutatását nélkülözve, vakká, a matematika filozófiája, mellőzve a matematika történetének legérdekesebb problémáit, üressé válik” (Lakatos 1998. 15).

Véleményünk szerint nem véletlen azonban, hogy ezek a kísérletek csak mérsékelt sikerrel járhattak – a matematika és így a matematikai felfedezés, minden heurisztikai hasonlóság ellenére, fontos pontokon mégis különbözik a természettudományos megismeréstől. A tudományos forradalmak, paradigmaváltások elmélete elsősorban azért nem alkalmazható rá, mert minden paradigmaváltás előfeltétele a megfigyelt és az elméleti eredmények közötti ellentmondás: „A tudóst minden kutatási probléma anomáliákkal szembesíti, amelyeknek forrását nem tudja határozottan beazonosítani. Elméletei és megfigyelései sohasem egyeznek teljes pontossággal.” (Kuhn 1977a. 140.) A tiszta matematikában ez a konfliktushelyzet nem jön létre, hiszen nincsenek „megfigyelt”, külső forrásból származó adatok, így az elmélet nem konfrontálódik a saját világán kívüli elemekkel. Nem véletlen az sem, hogy maga Kuhn klasszikus művében csak marginálisan ejt szót a matematikáról, és az előzőekkel összhangban mintegy kiemeli a matematikát a megismerésben történetiséggel rendelkező tudományágak közül. Kuhn a matematikai megismerést és tudást önmagában nem is, csak mint a modern természettudományok számára modelleket, nyelvet és eljárásokat biztosító segédtudományt veszi tekintetbe.¹⁰ Ennek háttérében az a klasszikus vágyképzet húzódhat, hogy a matematikában úgyis minden rendben van, vagy magától rendben lesz, a matematikai heurisztika esetlegessége, időbelisége vagy általánosabban a performativitása (időbeli kifejlése) mellékes kérdés.

A tudományhermeneutikától eltérően a klasszikusabb alapokon nyugvó tudományfilozófia a matematikára továbbra is történetietlen, történelmen kívüli tudományként tekint, és elkülöníti a többi természettudománytól. Holott a természettudományok történetiségvizsgálatának hermeneutikai nézőpontjai egyáltalán nem idegenek a matematika megértésétől. Segíthet talán közelebb hozni az álláspontokat Schwendtner Tibornak a Kuhn rendszerét Heidegger hermeneutikai eszközkészletével vizsgáló tanulmánya (vö. Schwendtner 2000). A szerző megállapítja, hogy a természettudományok az ember eredendő történetiségébe, a világtörténelembe ágyazódnak, s mint ilyenek történeti voltukat ennek a mélytörténetiségnek köszönhetik. Ebből a történetiségből ered és ebbe illeszkedik a tudományos forradalmak és paradigmaváltások diszkontinuitásával tagolt tudománytörténet. Azonban a tudományok akkor is történetiek, amikor éppen nem játszódnak le paradigmaváltások: kibontakozásuk bizonyos szakaszaiban – a „forradalommentes”, Kuhn által „normál tudománynak” nevezett szakaszokról van szó – szintén megjelenik egyfajta történetiség: „a normál tudomány belső mozgásában is olyan teleológia tételeződik, melyet a történetiség egy módjának tekinthetünk. A kumulatív fejlődésideára gondolhatunk, mely

¹⁰ Kuhn az idézett könyvében a „matematika” szót összesen kilencszer írja le, tipikus megjelenései: „to develop the mathematics required for applications” (Kuhn 1977. 32); „only the mathematics of the application had been wrong and that Newtonian theory could stand” (Kuhn 1977. 81).

szerint a tudomány folyamatosan bővíti ismereteinek körét.” (Schwendtner 2000. 145.) Véleményünk szerint ez a belső történetiség, amely egyelőre a külső világ történetiségétől elkülönülni látszik, a matematikára, éppen a természet-tudományokkal szemben kizárólagosnak bizonyuló kumulatív természete miatt, szintén alkalmazható. A következő fejezetben megvizsgáljuk a matematikát jellemző történetiség, időbeliség tulajdonságait.

IV. A MATEMATIKAI ENTITÁSOK TÖRTÉNETISÉGE ÉS IDŐBELISÉGE

A mi nézőpontunkból a történetiség és az időbeliség nemcsak hogy nem iktatható ki a matematikai megismerésből, hanem annak inherens része. Azt állítjuk, hogy a matematikai entitások lényegi idődimenzióval rendelkeznek, és sokkal természetesebb, ha folyamatokként tekintünk rájuk, hiszen létrejöttükben (hogy itt maga a megértő konstruktivista értelemben genuin teremtként vagy platonista értelemben feltalálóként van-e jelen, az most irreleváns) éppúgy, mint létükben áthatja őket az időbeliség, annak minden jegyével együtt: beléjük íródik a keletkezés, a változás kiszámíthatatlansága, az időleges érvényesség, a történetiség és a társadalmiság. Ugyanakkor vigyázzunk: amikor a matematikának (de nem csak a matematikának) a performativitás perspektívájában elgondolt történeti folyamatszerűségét (melyben az egyéni jelenlétnak kiiktathatatlan szerepe van, a heurisztika megelőzi a leírást, a feltalálás lényegibb a felfedezésnél, az entitások inkább funkcionális, mint ideál-objektum-egységek stb.) a szükségszerűséggel, időtlenséggel, örökkévalósággal szemben hangsúlyozzuk, akkor nem a közönséges értelemben vett esetlegességet vagy véletlenszerűséget tulajdonítjuk neki. Abban a gondolati rendben gondolkodunk, amely az egész ellentétpárt meghaladja, hiszen a performatív játék történései egyszerre szükségszerű-determinisztikus és esetleges-kiszámíthatatlan történések. A játékszabályok ilyen történéseket generálnak: tesznek lehetővé és engednek megtörténni.

Már amikor kvázi-entitásként határoztuk meg a matematikai létezőket, és létmódjukat illetően a funkciójukra helyeztük a hangsúlyt, hozzárendeltük őket ahhoz az időbeli és a kollektív tudatban kibontakozó történeti-társadalmi folyamathoz is, melyben egyáltalán értelmes róluk beszélni. Ezzel elvitattuk ugyan tőlük az időtlenséget és az abszolút létet, de nem vitattuk el, hogy képesek, éppen a matematikai játék szabályrendszeréből adódóan, és csakis ekként időtlennek és abszolútnak *tételeződni*. Nem rejtettük el azt a további problémát sem, hogy ez az álláspont, mely a matematikai észjáték szabályrendszerének effektusaként tekint az időtlen létezőkre és az abszolút igazságokra, magának az észnek a működési módjára támaszkodik. Az ész az egyetemes igazságok megalkotására törekszik, ahol – Derrida megfogalmazását és tudásról alkotott nézetét kölcsön véve – „az egyetemesség azonos az idealitással, azaz a korlátlan ismételhetőséggel” (Derrida 1987. 50).

Vizsgáljuk meg most mindezt egy konkrét matematikai példán keresztül! Először meglepő lehet a természetes számokat vagy az euklideszi geometriát időben változónak tekinteni, hiszen ezekhez a rendszerekhez és fogalmakhoz az állandóságot és megváltoztathatatlanságot társítjuk, de a matematika létrejöttének sajátságaival, a matematikai invenció lényegi elemeivel mégis ez a látásmód egyeztethető össze legtermészetesebben. Azt a tényt, hogy a 2-es számmal kapcsolatban egyre többet tudunk, az eddigi elméletek úgy interpretálják, hogy a több ezer éve gyűjtött információink egy állandó (megtalált vagy létrehozott) objektum tulajdonságainak a számát gazdagították (pl. a 2 prímszám, páros prímszám, ikerprím, a páros számok algebrai gyűrűjében nem nullosztó stb.). Ennek következtében a platonista vs. nemplatonista ontológiai vita abszolút súlypontját az képezi, hogy a 2-es szám „prímszám” vagy „nem nullosztó” mivolta vajon mindig is a sajátja volt-e ennek az objektumnak (platonista), vagy mi találtuk ki ezt a tulajdonságfogalmat, melynek a 2-es szám (mint általunk korábban megalkotott objektum) megfelel, és így új objektumként, egy új tulajdonsággal gyarapodva tekintünk rá (nem-platonista).

A platonista álláspont nyilvánvalóan mentes bármiféle történeti aspektustól, a 2-es számnak nincs időbelisége, az pedig marginális kérdés (és nem is a 2-es számról szól, hanem a matematikusokról), hogy ki találta meg az adott tulajdonságot, ami egyébként mindig sajátja volt a 2-esnek, és csak a felfedezésre várt. A konstruktivista irány számol ugyan a létrejövés pillanatával, de ahelyett, hogy ezt *valódi* történetiségbe ágyazva a matematikai létezők és igazságok folyamatos kibontakozását hangsúlyozná, melyben azok a pillanatnyilag ismert tulajdonságok mindenkor koherens egységeként adódtak, minden egyes új tulajdonság felbukkanásával és fogalmi megragadásával egy miniatűr paradigmaváltást ír elő: amíg a prímszám fogalma nem társult a 2-es számhoz, addig „rosszul gondoltunk” a 2-es számra, az nem az „igazi” 2-es objektum volt, az csak most, a prímszámsággal vagy a nullosztóság cáfolatával jött létre.

Hiába érthetünk egyet Ernesttel és konstruktivista követőivel abban, hogy „a matematikai igazság cáfolható és korrigálható, és soha nem tekinthető a revízió és korrekció fölött állónak”,¹¹ ha ebből arra is következtetnek, hogy a matematikai *objektumokról* (pl. a 2-es számról) szóló állítások megkérdőjelezésével, tulajdonságai felülbírálásával és korrigálásával az eredeti objektum addigi léte is megkérdőjeleződik: az új tulajdonságok mindig új objektummá alakítják azt. Hiszen ha jobban meggondoljuk, ez a felfogás ebben a megfogalmazásban korántsem áll messze a platonista elképzelésektől; a rendre felbukkanó „új” tulajdonságok (bár a valós időben zajló, tényleges konstrukciós folyamatok révén, de mégiscsak) olyan létezők megalkotásához vezetnek, melyek *önmagukban* már rendelkeznek az igaz tulajdonságok összességével, csak pillanatnyilag nem tu-

¹¹ „...mathematical truth is fallible and corrigible and should never be regarded as being above revision and correction” (Ernest 1998. 9–10).

dunk róluk. Véleményünk szerint helyesebb azt a felfogást képviselni a még nem ismert tulajdonságokkal kapcsolatban, hogy előzetesen semmilyen módon nincsenek, csak magában a matematikai észjárással, ennek részeként a matematikai heurisztikában és ennek révén bukkannak fel akként, amiként a játék lehetővé teszi, megengedi és létrehívja őket.

A performatív látásmódunk szerint a „2-es szám” fogalommal egyáltalán *nem objektumot*, hanem egy időbeli változást, egy *történeti folyamatot* jelölünk, melyben a 2-es szám az új és új tulajdonságok révén folyamatosan megképződik. Mivel a 2-es szám a felbukkanó tulajdonságok összefoglaló neve, helyesebb magával a felbukkanási folyamattal azonosítani. Egy adott pillanatban természetesen ezen tulajdonságok meghatározott számúak és tartalmúak, így a 2-es szám fogalmának, a folyamatnak az adott pillanatban ismert és neki tulajdonított összes tulajdonság mintegy a pillanattfelvétele. Soha nem állíthatjuk azonban, hogy a lehetséges tulajdonságok (vagyis azok a funkciók, melyek révén a 2-es szám további matematikai folyamatokban meghatározott szerepet tölthet be) lezártak lennének, sem pedig hogy – akárcsak a „2” nevet viselő entitás – léteznének anélkül, hogy valaki (értsd: konkrét személy és közösség) elgondolta, megnevezte, leírta volna, vagy tekintetbe venné őket. Ezzel nem zárjuk ki annak a lehetőségét, hogy újabb megismerési folyamatokba lépve, ma nem ismert tulajdonságokkal bővül. A „működésben lévő” matematika számára a matematikai entitások funkciójukban érdekesek, a *létérvényességükben*, ami viszont a matematikai megismerési folyamat heurisztikus szabályai által meghatározott gondolati aktusokhoz rendelt. Márpedig a matematikai heurisztika eljárásrendje történetileg meghatározott, így a matematikai létezőkbe és tulajdonságaikba, valamint az igazságok létérvényességébe és értékébe beleíródnak a rájuk irányuló és velük korrelatív aktusok jegyei.

Ha azonban ilyen mértékben függővé tesszük a matematikai entitásokat az egyedi gondolkodástól, nem szolgáltatjuk-e ki őket a pszichologizmusnak? A válasz határozottan az, hogy nem, mert egy matematikai fogalom azt a történetileg zajló egyéni és kollektív gondolkodási folyamatot jelöli, amelyben a fenti tulajdonságok (maguk is folyamatok) egyre gazdagabb rendszere nem csupán összeszővődik, de olyan formába rendeződik, amely kiemeli az egyéni és pszichológiai meghatározottságából. Ez az ideális rögzítő forma teszi lehetővé, hogy az egyéni történeti megismerési folyamat ellenére, más számára is ugyanakként legyen elgondolható, tulajdonképpen elismételhető. Ilyen értelemben a 2-es számhoz esszenciálisan hozzákapcsolódik egy történeti és egy matematikatörténeti horizont, amelyen ő folyamatosan megvalósul, mely megvalósulás nem mellékesen, hanem lényegileg olyan formaöltést is jelent, amely nem fölé emeli a történetiségnek és időbeliségnek, hanem mindenkor jelenlévővé teszi a horizont egészen. Bizonyos értelemben kiterjesztése ez a nézet a Gadamer által bevezetett fogalomtörténetnek (*Begriffsgeschichte*): a „2-es szám” matematikai fogalma a történetiségben kialakuló és átalakuló új és új

értelmezéseket foglalja magában, végül ennek az értelmezés-sorozatnak a folyamatát jelöli.

Számot adva itt azokról a felépítési törvényszerűségekről és alakítási színvonalról, amelyek hatására a matematika történelmen kívülnek tűnik, jegyezzük még meg, hogy amikor történetiségről beszélünk, valójában két különböző időbeliséget értünk rajta, melyek elválaszthatatlanul, de az elemzés szándékával elkülöníthetően játszanak szerepet a matematika megvalósulásában. A matematikának mint performatív észjátéknak létezik egy belső, a fenti folyamatok, entitások fogalomteréhez kapcsolt időbelisége, mely a matematikai *leírásban* az egymásutániség szigorú rendjét követve épül ki. Másrészt, mivel mindez emberi cselekvésként jön létre és valósul meg, természetesen létezik egy külső, történeti idő, amiben a performatív tudomány cselekvő résztvevői léteznek, és amiben a *matematikai heurisztika* ténylegesen zajlik. Ezt a két időbeliséget éppen a matematikatörténet kapcsolja össze, amennyiben a fogalomtér belső idejében történeteket mintegy ráaggatja a külső, valós idő szövetére. A matematikatörténet tehát ennek a két időhorizontnak az összeolvadása, melyen a matematikai entitások és igazságok téridőbeli *Vollzugja* játszódik.

A valós történeti és a fogalomtérbeli dimenzió megkülönböztetésével jutunk oda, hogy a matematikai entitásoknak tulajdonított lényegi időbeliséget értelmezzük. Amikor a matematikai entitások fogalomterének belső, rendszerbeli időbeliségéről beszélünk, arra kívánunk utalni, hogy a matematikai entitások időbeli megképződésének van egy, az őt magában hordozó rendszerre jellemző és belőle fakadó konstitúciós folyamata, s ezzel együtt időbelisége (az időbeliséget jellemző egymásra következés és irreverzibilitás az axiomatikusan építkező rendszer kiépülését vezérli: az „és ebből következik...” egymásutániséga). Ez az időbeliség, amennyiben átvél történeti korokon, függetlenedik a tényleges időbeliségtől, melyben a konstitúciós aktusok ténylegesen lefutnak, és amelyek, amennyiben egyéni tudatok aktusai, az emberi létezés időbeliségében gyökereznek. A függetlenedést technikailag az jelzi például, amikor hibát vétele, *előlről kezdjük* a számolást, a bizonyítást, vagy köztes lépéseket iktatunk be, illetve hagyunk el. De a két időbeliség a lefolyásának sebességében is különbözhet: lehet, hogy egy bizonyítás egyetlen hiányzó kulcsmozzanatát a bizonyítás gondolatmenetének létrejötte után (a külső időt tekintve) csak évekkel vagy évtizedekkel később tudjuk beilleszteni abba a keretbe, amit korábbi matematikusok felvázoltak. Ekkor a bizonyítás belső, rendszerideje alig változott, a performatív észjátékban egyetlen lépés történt, miközben a külső időben esetleg évtizedek teltek el. Szélsőséges példája ennek a derékszögű háromszögekkel kapcsolatos Pitagorasz-tétel: miközben a sumérek a görögök előtt évezredekkel is használták már ezt a matematikai összefüggést, Püthagorasz volt az, aki be is bizonyította azt. Ezek a „külső” évezredek a derékszögű háromszög entitása szempontjából változatlanul teltek el, így a fogalomtér belső idejében a sumer matematikusok és Püthagorasz

hozzájárulása a fogalom bővüléséhez közvetlenül egymás utáni pillanatoknak tekinthetők.

Egy másik, többszereplős példa a valószínűség fogalma. De Méré lovag problémafelvetése indította el azt a folyamatot, amelynek során Pascal, Fermat és Bernoulli gondolataiban először a valószínűség kockadobással kapcsolatos (klasszikusnak nevezett) aspektusai bomlottak ki (mi a valószínűsége, hogy hást dobunk?), ezt Buffon terjesztette ki olyan (geometriainak nevezett) helyzetekre, mint a mai darts játék (mi a valószínűsége, hogy a nyíllal *bullt* dobunk?), majd Kolmogorov formálta mindezt axiomatikus rendszeré. Ebben a mondatban a „valószínűség” címkével ellátott folyamatot, performatív észjárást a matematikai fogalomtér belső ideje szempontjából írtuk le. A folyamat ilyen leírása szempontjából irreleváns az a tény, hogy a fent említett tudósok egy asztalnál ültek-e ezalatt vagy sem. A külső idő nézőpontjából tekintve közülük némelyek (pl. Pascal és Fermat) valóban leveleztek egymással ez ügyben, míg másokat (pl. Bernoullit és Kolmogorovot) több száz év választott el, azonban egymás eredményeit, hozzájárulását ismerve és megértve gond nélkül folytatták tovább a „beszélgetést”. A két idősíkot az a matematikatörténeti leírás köti össze, miszerint: 1654-ben de Méré lovag Pascalhoz fordult egy kockajátékkal kapcsolatos kérdéssel. Pascal még abban az évben barátjával, Fermat-val levelezve oldotta meg a problémát, amit Bernoulli, aki a kérdés évében született, 1713-as könyvében, tehát a kérdés születése után 60 évvel fejlesztett tovább. Buffon, aki a fenti könyv megjelenésekor 6 éves volt, 50 évvel később sikeresen terjesztette ki a vizsgálódásokat geometriai problémákra. Végül újabb 130 évnek kellett eltelnie, mire Kolmogorovnak sikerült a fogalmat axiomatikus alapokra helyeznie.

A rendszeridő függetlenedése, benne a bármikori újrakezdés lehetősége és ugyanakkor a konstitúciós folyamatok egymásra következésének szigorúsága (honnan máshonnan tudnánk, hogy tévedünk, ha nem abból, hogy lépést, vagyis sorrendet tévesztettünk) készíti elő a matematikai entitások önálló, a valós időtől elszakadó s mint ilyen időtlen szférájának gondolatát és tapasztalatát. A performatív szemlélet inkább azt hangsúlyozza, hogy a matematika, ahogyan valójában minden tudás, a maga történetiségében az, ami. Mi más lenne bármely tudomány, mint a történetileg kibontakozott és folyamatosan zajló heurisztikának a pillanatfelvétele? És nem abból adódik-e számos probléma, hogy a történeti kibontakozást el akarjuk mismásolni, csak a célhoz vezető útnak tekintjük? Holott ez a történeti dimenzió adja meg mindennek az értékét, érvényét és értelmét, amire nem reflektálunk a tudomány művelése közben. Ám mindig ezek válnak lényegivé, s épp a történetiségükben rejlő, átvilágítatlan előfeltevéseikkel, amikor egy adott tudományt ért kihívások megválaszolhatatlansága a tudósokat továbbgondolásra (vagy, ahol ez releváns, paradigmaváltásra) sarkallja. Minden olyan nézetnek a hátterében, mely nem akar erről – a tudás történetiségéről – tudomást venni, a teljes, végső, tiszta, abszolút tudás eszméje áll. Ezt az eszmét azonban pont azok őrzik, akik reflektálatlanul művelik a tudományt.

V. SZEMÉLYES JELENLÉT A HAGYOMÁNYTÖRTÉNETBEN

A matematikusi tevékenység a matematikai észjátékba való bekapcsolódás, ami csak a(z) addig érvényes) szabályok megértésével történhet meg. (Már csak emiatt is kiiktathatatlan a matematikai megértés történetisége.) Döntő jelentőségű, hogy Searle megkülönböztetését már eddig is alkalmazva, a matematikai észjáték szabályai *konstitutívak* és nem regulatívák, vagyis nemcsak szabályoznak, de egyben meg is teremtenek egy viselkedésformát.¹² A matematikus bekapcsolódása első lépésben *ennek* tudatosítását jelenti. Ezért tartjuk érvényesnek ismét Gadamer megállapítását:

a megértés nem annyira módszer, melynek segítségével a megismerő tudat egy általa választott tárgy felé fordul és objektíve megismeri, hanem inkább a benne állás valamilyen hagyományfolyamatban. *Maga a megértés is történésnek bizonyult.* (Gadamer 2003.² 345, kiemelés az eredeti szövegben.)

A gondolatot a matematikai észjátékra alkalmazva, az ebbe való bekapcsolódás tehát már kezdeti szakaszában sem más, mint bekerülés egy éppen zajló történésbe. A matematikus semmilyen értelemben nem emelkedik ki a történelemből, nemcsak individuális személyként, de specifikusan matematikusi tevékenységében sem, a legzseniálisabb matematikus is egy mindenkor zajló történeti folyamathoz kapcsolódik:

Míg a romantikus hermeneutika [...] a kongeniális megértőt minden történeti feltételezettségből kiszakította, a történeti tudat önkritikája végül is oda vezet, hogy nemcsak a történet, hanem ugyanúgy magát a megértést is történeti mozgásként ismeri fel. *Magát a megértést nem annyira a szubjektivitás cselekvéseként, hanem valamely hagyománytörténetbe való bekerülésként kell elgondolni,* melyben szüntelen közvetítés van a múlt és a jelen között. (Gadamer 2003.² 325, kiemelés az eredeti szövegben.)

Azt láthatjuk, hogy ez a személyes bevonódás már a matematika alappillérenél, az axiomatikus felépítésnél is nyilvánvaló. Az axiómák és posztulátumok, mivel természetüknél fogva nem tesznek lehetővé és nem is kívánnak meg bizonyítást, nem támaszkodnak a területen belül semmilyen bizonyítható háttérre, így szükségszerűen az őket létrehozó személy döntésétől függenek. Az euklideszi geometria első ismert axiómarendszere óta számos más axiómarendszere született ugyanennek a területnek, és csak egy részüknek volt célja az euklideszi rendszer „javítása”, más axiómarendszerek létrehozói egyszerűen azzal indo-

¹² „A regulatív szabályok egy már létező tevékenységet szabályoznak, amelynek létezése logikailag független a szabályoktól. A konstitutív szabályok megalkotnak (és persze szabályoznak) egy olyan tevékenységet, amelynek létezése ily módon logikailag függ a szabályoktól.” (Searle 2009. 46–47.)

kolták a saját rendszerüket, hogy az szerintük alkalmasabb pl. oktatási célokra (Birkhoff). Az adott terület axiómarendszere performatív értelmezésünkben – Wittgensteint követve – játékszabályok gyűjteményeként funkcionál: egyesek elfogadják azt, és így részt vehetnek a játékban, mások elutasíthatják, amivel kizárják magukat ebből a játékból – miközben természetesen létrehozhatnak alternatív játékszabályrendszert, ahogy azt például Bolyai János tette a nem-euklideszi geometria megalapozásakor.

De még ennél is erősebbnek tűnik a személyes aspektus az axiomatikus rendszerek kidolgozásánál. Ahogy arra Karl Popper rámutatott, bármilyen (elég gazdag) axiómarendszerből végtelen sok „érdektelen” állítás is kijön, nemcsak a „jelentős” állítások. Az „érdektelen” és „jelentős” jelzők szubjektív értékítéletet zárnak magukba, hiszen nem arról van szó, hogy az egyik állítás logikailag korrekt, a másik pedig nem, hanem két, logikailag igazolt, az axiómákból levezethető állítás egyikét a matematikai észjáték résztvevői „érdektelennek”, a másikat „érdekesnek”, „jelentősnek” ítélik meg. Polányi hasonlóan vélekedik: sokkal többet is tudhatnánk (a matematika szempontjából értsd: sokkal több konkrét tételt is bebizonyíthatnánk), de csak azt kutatjuk, amit érdekesnek tartunk. Annak választása, hogy az axiómarendszerünkben következő egyik adott lehetséges irányt valóban követjük-e a kidolgozásnál, csupán egyéni – vagy kollektív – ízlés kérdése, azaz mindenképpen személyes döntés.

Félreértések elkerülése végett jegyezzük itt meg, hogy a fenti gondolatmenet végig az úgynevezett tiszta matematikáról szól, azaz nem vesszük most figyelembe azt a helyzetet, amikor a „jelentős” azt jelzi, hogy az eredmény valamilyen nem matematikai problémának a megoldásához visz közelebb – ez az alkalmazott matematika területe, ahol az értékítéletet az alkalmazási kényszer szükségszerűen befolyásolja (ahol tehát „jelentős” = „jól használható”). Az alkalmazott matematika tárgyalásunkból való kizárása azonban nem jelent komoly megkötést, hiszen a matematikának nem lényegi eleme az alkalmazás. Még ha a valós életből vagy más tudományágakból érkező problémák inspirálják is a matematikusokat, a performatív észjáték legtöbbször jelentősen túlnő a kiindulási problémán és önmaga szépségéért, izgalmáért folytatódik tovább.

VI. KONKLÚZIÓ

A már idézett Diebner is megfogalmazza – igaz, nem a matematikára nézve – ezt a központi fontosságú álláspontot: a tudományos performansz egyfajta játék, amely éppen attól performatív jellegű, hogy a kutató aktívan részt vesz annak

alakításában.¹³ Hangsúlyozza továbbá, hogy a performativitás nem mellékszál, nem díszlet itt, hanem a tudomány művelésének megkerülhetetlen eleme, a heurisztika egyik alapvető eszköze és forrása, amit a szerző konkrét kísérleti fizikai problémák vizsgálatával (pontosabban: a problémák vizsgálatának vizsgálatával) támaszt alá.¹⁴

Hogy mi a geometria, azt senki nem tudja és talán nem is akarja pontosan körülírni, hiszen minden pillanatban születnek új tételek, másokat esetleg megcáfolnak, de azzal, hogy Euklidész megalkotta az első szabályrendszert, egyúttal egy folyamatos játékra, 2300 éves performanszra hívott minket, és így ahelyett, hogy a tételek bizonyos halmazát neveznénk tökéletlen módon geometriának, valójában ennek a – nyilvánvalóan idődimenzióval rendelkező – performansznak kell a geometria nevet adnunk. Az, hogy a következő pillanatban, napban, évben ez a performansz – a szabályok keretei között, vagy akár új szabályokat kialakítva – hogyan alakul, megjósolhatatlan, illetve az aktív „játékosok”, a matematikusok döntésein, *ízlésén* múlik, és nem pedig valamilyen determináló erővel rendelkező, egyetlen és abszolút szabályrendszeren. Még a legtöbbször ilyennek gondolt kétértékű (igaz-hamis) logika is vizsgálat és módosítás tárgya lehet, ahogy az meg is történt a háromértékű vagy akár végtelen sok értéket tartalmazó (úgynevezett fuzzy) logikák vizsgálatával.

Filozófusok és matematikusok sora, Kanttól Russellig, vizsgálja azt a problémát, hogy az axiomatikusan felépített, objektívnak hitt matematika is folyamatos – és evidens módon szubjektív – döntésekkel terhelt, azonban ezek mögött a döntések mögött a korábbi interpretációk többnyire valamilyen titkos, szükségyszerű döntési elveket, „igazi” matematikát keresnek. Ha azonban nem úgy tekintünk a matematikára, mint viták, szubjektív döntések sorozatának *végeleményeként* előálló valamiféle örök igazságra, hanem éppen *ezt a folyamatot* tekintjük matematikának, azaz a döntéseknek és azok eredményének, tehát az egész processzuális kibontakozásnak az időbeliségét is számba vesszük, akkor a fentiek fényében a matematikára mint eszjátékra tökéletesen illik a performatív, a történetiséget és játékosok személyes bevonódását egyaránt lényegi elemként tartalmazó jellemzés, melyet úgymond külső „zavaró tényezőktől” mentesen játszanak. Ilyen értelemben tehát a matematika nemcsak hogy performatív módon értelmezhető, hanem a tudományok közül – a filozófia mellett – a legtisztább formában performatív módon kibontakozó tudomány.

¹³ „It fits into our idea of scientific performances that the researcher is actively involved in what he/she is examining. There is something playful in the performative approach.” (Diebner 2006. 21.)

¹⁴ „The performance is [...] an uncircumventable and constituent element of concrete practical investigations” (Diebner 2006. 25; a fizikai példák a könyv 26–35. oldalán találhatók).

IRODALOM

- Derrida, Jacques 1987. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, Galilée. 11–63.
- Derrida, Jacques 1995. Introduction. In Husserl, Edmund 1995. *L'Origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Epiméthée, Paris, PUF. 3–173.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Diebner, Hans 2006. *Performative science and beyond*. Wien, New York, Springer.
- Durkheim, Émile 1895. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris, Félix Alcan.
- Ernest, Paul 1998. *Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics*. Albany/NY, State University of New York Press.
- Gadamer, Hans-Georg 2003². *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. A fordítást ellenőrizte Radnóti Sándor, a második kiadás számára átnézte és felfrissítette Fehér M. István. Budapest, Osiris.
- Glas, E. 2001a. The Popperian Programme and Mathematics. Part I. The Fallibilist Logic of Mathematical Discovery. *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A. Vol. 32. 119–137.
- Glas, E. 2001b. The Popperian Programme and Mathematics. Part II. From Quasi Empiricism to Mathematical Research Programmes. *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A. Vol. 32. 355–376.
- Gödel, Kurt 1931. Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme. *Monatshefte für Mathematik und Physik*. 38/1. 173–198.
- Greenberg, Marvin Jay 2010. Old and New results in the Foundations of Elementary Plane Euclidean and Non-Euclidean Geometries. *The American Mathematical Monthly*. 117/3. 198–219.
- Husserl, Edmund 1995. *L'Origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Epiméthée, Paris, PUF.
- Kant, Immanuel 2003. Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról. Ford. Aradi László. In uő: *Prekritikai írások*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest, Osiris / Gond-Cura Alapítvány. 255–284.
- Kuhn, Thomas S. 1977. *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Kuhn, Thomas S. 1977a. The Essential Tension. Tradition and Innovation in Scientific Research. In Kuhn 1977. 139–147.
- Kutrovác Gábor é. n. A racionalitás rekonstrukciója (<http://hps.elte.hu/~kutrovacz/latyak.html>).
- Lakatos Imre 1976. *Proofs and Refutations*. Cambridge University Press.
- Lakatos Imre 1998. *Bizonyítások és cáfolatok*. Ford. Boreczky Elemér. Budapest, Typotex.
- Ohtani, Hiroshi 2018. Philosophical Pictures about Mathematics. Wittgenstein and Contradiction. *Synthese*. 195. 2039–2063.
- Pólya György 1945. *How to Solve It*. Princeton University Press.
- Schwendtner Tibor 2000. Thomas Kuhn és a hermeneutika. *Replika*. Vol. 41–42. 139–148.
- Searle, John R. 2009. *Beszédaktusok. Nyelvfilozófiai tanulmány*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat.
- Wittgenstein, Ludwig 1992. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz.
- Wittgenstein, Ludwig 1999. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. *Werkausgabe*. Band 6. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

A kulturális modernitás mint az újkori emberiség önreflexiója

Márkus György reflexiós filozófiájáról*

I. BEVEZETÉS

Munkácsy Gyula egyik megjegyzése szerint a modern filozófia egyik legfőbb tengelyét a reflexió problémája jelölte ki (Munkácsy 2002. 24 sk.). Márkus György filozófiáját, nézetem szerint, többek között azzal lehet jellemezni, hogy maga is a reflexivitás problémájának egyik önálló és újító megfogalmazásaként lép fel; amennyiben a kulturális modernségnek általa középpontba állított fogalma nem más, mint a reflexió újkori típusa. A reflexiónak ezt a módját Márkus szerint antinómiák sokaságával lehet jellemezni; a modern reflexió (mint kulturális modernitás) lényegénél fogva úgy megy végbe, hogy egymásnak ellentmondó álláspontokat és világképeket rajzol ki. Kanthoz hasonlóan Márkus maga is az antinómiák filozófusa; Kant után talán senkire sem illett annyira ez a jellemzés, mint éppen rá. Márkus célja nem ezeknek az antinómiáknak a kibékítése. Felfogása szerint ilyen, végérvényes jellegű kibékítés nem is lehetséges. Az antinómiák *gyümölcsözővé* tételére törekszik; kicsit hasonlóan, mint Paul Ricœur (1983).

Van egy harmadik fontos szempont (a reflexió kiemelt szerepe és az antinomikus megközelítésmód mellett): Márkus végső soron a *kritikai elmélet* hagyományába tartozik. Vannak olyan vonásai, elemei a modernségnek, amelyekhez élete végéig ragaszkodik, amelyeket szerinte nem szabad feladnunk (a modernitás minden antinómiája ellenére, vagy emellett); mindenekelőtt a gondolat szabadsága, a fennállóhoz való kritikai viszonyulás motívuma. Ebben a tekintetben bizonyos mértékig a *felvilágosodás* vállalkozását folytatja, amellett, hogy annak megértő és rokonszenvező kritikusa is egyben.

* A tanulmány elkészítését a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatta (ügyszám: BO/00421/18/2). A tanulmányhoz adott megjegyzéseikért, javaslataikért ezen a helyen szeretnék köszönetet mondani Erdélyi Ágnesnek, Ludassy Máriának, Marosán Györgynek és Olay Csabának.

A címhez: a „reflexiós filozófiát” itt nem a specifikusan hegeli értelemben használjuk, mely terminussal Hegel az újkori filozófiáknak azzal az általa vélt korlátjára kívánt utalni, hogy ezek a filozófiák nem tudtak felemelkedni az Abszolútum szintjére, hanem egyszerűen azt a meghatározó szerepet szerettük volna hangsúlyozni, amit a „reflexió” fogalma Márkus György filozófiájában betöltött.

Nem adja fel továbbá teljesen a *marxizmust* sem (Kis 2017. 811); a szűkebb értelemben vett marxi hagyatéktól való elszakadását követően is megtartja a tágabb értelemben vett marxi-marxista gondolkör egyes motívumait. Ilyen nála mindenekelőtt az, hogy a társadalom működésének és történetének egyik legfontosabb jellemzőjét a *termelés* kategóriájában ragadja meg (Márkus 1982).¹ Márkus György – élete végéig – abban a tekintetben is pozitívan kapcsolódik Marxhoz, hogy a filozófia (mint kritikai elmélet) egyik kulcsfontosságú feladata szerinte is az *elidegenedés* jelenségének tematizálása és bírálata; igaz, Marx-tól eltérően, Márkus úgy gondolja, hogy az elidegenedés soha nem számolható fel teljesen, jóllehet a filozófus az ellene való küzdelmet sem adhatja fel soha. Termelés és elidegenedés fogalmai alapvető szerepet játszanak a jelen tanulmányban. Elemzésünk egyik központi problémáját – Márkus nyomán – az a kérdés képezi, hogy *miképp jelenik meg a kritikai reflexió a kapitalista termelés kontextusában, a tőkés társadalom természetéből fakadó elidegenedés körülményei közepette, és milyen kilátások vannak arra, hogy a kapitalizmusban jelentkező, a kritikai reflexió autonómiáját behatároló kényszerítő feltételek alól egyszer a reflexió majd felszabadul.*

Tanulmányunk gondolatmenetét a fentebb említett fogalmak jelölik ki. Az első részben a kulturális modernitás Márkus-féle fogalmát nézzük meg közelebbről; különös tekintettel felvilágosodás és romantika, tudomány és művészet jelenségeire, melyek Márkusnál mind a modern reflexió bizonyos (kollektíve artikulált és megvalósított) formáit jelentik. A második rész fő témája a filozófia lesz, mint metaszintű reflexió, különös tekintettel a *metafizika problémájára*. Ennek a résznek további kulcstémája a filozófia betagolódása a *szpecializálódást favorizáló tudásiparba*, illetve az ezzel az iparral való egyidejű antagonisztikus ellentéte, amennyiben a filozófiában továbbra is él *az átfogó jellegű elméletek alkotására irányuló törekvés*, (az arra irányuló törekvés, hogy *totális elméleteket* hozzon létre). Végül a harmadik részben azt vizsgáljuk meg, hogy mennyiben lehetséges a reflexió emancipációja, mennyiben lehetséges a modern társadalomban érvényesülő (többé-kevésbé intézményesült) kényszerek meghaladása.

II. A KULTURÁLIS MODERNITÁS ALAKZATAI: FELVILÁGOSODÁS ÉS ROMANTIKA, TUDOMÁNY ÉS MŰVÉSZET

Felvilágosodás és romantika, modern tudomány és művészet a reflexió két kollektív, bizonyos vonásait tekintve intézményesült formája. A felvilágosodásban a tudományosság töltött be irányadó szerepet, a romantikában a művészet. Mindkét hagyomány a társadalom újrászervezésének, új alapokra helyezésének igényével lépett fel: a felvilágosodás a társadalom *tudományossá tételére* törekedett, a

¹ A *Nyelv és termelés* című műben Márkus a nyelvet, és általában minden kulturális jelenséget a „termelés” Marxtól származó paradigmájába ágyaz bele.

romantika pedig annak *esztétizálására*. (Bevezetés, Márkus 2017. 12 sk.; *A kultúra paradox egysége: a művészet és a tudomány*, 81–107.) A felvilágosodásban a társadalom, illetve a kultúra „tudományossá tétele” egyúttal azt is jelentette, hogy „racionálissá tétele”. Kétfelé hasadt, egymással szembekerülő reflexiós típusokról van szó (melyek közül mindkettő a modernitás lényegében gyökerezik): a *tudományos* (mindenekelőtt a *természetre*) és az *esztétikai* (a művészileg megragadott és feldolgozott *emberi „lényegre”* vonatkozó) reflexióról. A modernitás antinómiái a reflexiói antinómiáiként lepleződnek le.

A felvilágosodás programja az volt, hogy a társadalom minden tagjához eljuttatja a megfelelő információkat és az információk feldolgozásának, értelmezésének megfelelő módszerét, és ezáltal lerakja egy általánosan ésszerű és igazságos társadalom alapjait. Lényegi víziója szerint ennek a társadalomnak a jövőben minden nemzetet és közösséget fel kell ölelnie egy globálisan egységesült, egyetlen nemzetközi politikai közösségbe tömörülő társadalom formájában (vö. pl. Kant 1985). A felvilágosodás teoretikusai szerint, ami bennünket emberként összeköt (az, hogy racionális és potenciálisan morális lények vagyunk) mindig fontosabb annál, ami elválaszt (a vérségi, etnikai, felekezeti és nemzeti-kulturális különbségeknél). A felvilágosodás vállalkozása alapvetően demokratizáló és emancipatorikus volt, amelyben a politikai közösség tagjainak *egyenlősége* jelentette az egyik legfontosabb, irányadó eszmét. A *romantika* főáramában ezzel szemben egyre inkább megerősödött a saját, szűkebb kulturális közösség, a *nemzet* jelentőségének hangsúlyozása, a hagyományos, szerves fejlődési folyamatok eredményeképpen kialakult értékek, szokások és intézmények megőrzésének igénye; és a felvilágosodás alapvető, jól látható demokratizmusával szemben a romantika számos szerzőjénél éppenséggel egyfajta *elitizmus* jutott kifejezésre, aminek egyik sajátos megnyilvánulási formája volt a *romantikus zsenikultusz*. (Ehhez lásd pl. Gadamer 1984. 61–63.) Ezek között az intellektuális keretek között bontakozott ki a kulturális modernitás 19. századi, egymásnak ellentmondó, egymással feleselő tendenciákat egyesítő fejlődése. Ennek az antagonisztikus fejlődésnek volt a lényegi velejárója többek között *magaskultúra és tömegkultúra ellentéte*; mely Márkus szerint mind a tudomány, mind a művészetek esetében jelenlévő, egyre erőteljesebben érvényre jutó *specializációs* tendencia szükségszerű következménye volt. (Vö. pl. Bevezetés, Márkus 2017. 12 sk.; *A kultúra paradox egysége: a művészet és a tudomány*, 81–107; *Tudományképünk változásai*, 167–254; *A „kultúra” antinómiái*, 777–802. Ezzel kapcsolatban lásd Olay Csaba tanulmányát, aki kritikusan elemzi magaskultúra és tömegkultúra viszonyának Márkusnál található értelmezését: Olay 2018.)

Felvilágosodást és romantikát, modern tudományt és művészetet Márkus a kulturális modernitás komplementer, egymást kölcsönösen kiegészítő, és egyaránt értékes és lényeges alakzatainak tartja. Speciálisan a romantikával kapcsolatban kiemeli azt a szerepet, amelyet az a 19. században a modern művészetek kialakításában játszott; hangsúlyozza a romantika jelentőségét az egyes nemzeti

kultúrák megteremtésében, a modern értelemben vett nemzeti identitás létrehozásában, mondhatni „megkonstruálásában” (pl. Márkus 2017. 786). Bizonyos módon azonban Márkus szorosabban kapcsolódik a felvilágosodás projektjéhez; amennyiben a demokratizálódásra, racionalizálódásra és az autonómia fokozására és kiterjesztésére irányuló törekvéseket élete végéig alapvető, vállalandó és normatív kötelező érvényű, megkerülhetetlen feladatoknak tekinti; ezen törekvések ambivalens jellemzőivel együtt. Az emancipáció, a racionalitás és reflexivitás fokozásának alapvetően a felvilágosodásból származó, osztálytársadalmi célzatú küldetését Márkus szerint nem szabad feladnunk.

Bizonyos szempontból a kultúra szintjeinél és szűkebb vagy tágabb értelmű fogalmainál (Márkus 2017. 383 skk.) egyúttal a reflexivitás fokozatairól van szó. Először is beszélhetünk a kultúráról mint „antropológiai állandóról”, mint a kultúraalkotás általános emberi képességéről, mely lényegi módon összefügg az öntudat emberi jelenségével. Másodszor, szűkebb értelemben, a kultúra jelenti a tudományt és a művészetet, mint institucionalizált reflexiót, mint társadalmilag intézményesült, meghatározott szabályrendszerek médiumában megvalósuló individuális és kollektív gyakorlatot. Harmadszor ezeknek megvannak a maguk sajátosan modern formái, melyek a kulturális modernitás alakzatait képviselik, és amelyek a felvilágosodás és romantika szellemi áramlatai. Egy jól körülhatárolható értelemben ezeket az irányzatokat a kollektív, bizonyos módon társadalmilag intézményesült reflexió végsőkéig radikalizált fajtáinak kell tekintenünk.

Márkus különös figyelmet fordít arra, hogy a társadalom miképpen intézményesíti a tudományos és művészi reflexiót,² milyen módon alakít ki szabályrendszereket a számára, hogyan formálja azt általános társadalmi gyakorlattá. A pozitív tudományok esetében a tudományos gyakorlat szabályai, az igazolás kritériumai és a rögzítés mikéntje a modernitásban lassanként kikristályosodott; magának a tudományos kutatásnak a szabályrendszere és a módszertana nem mutatott olyan fokú változékonyságot és dinamikát (nem változott akkora sebességgel), mint a művészetek és a filozófia területén. A művészetnek és a filozófiának az kölcsönöz különös lendületet, hogy ott a reflexió magának a reflexiónak a többé-kevésbé rögzült szabályrendszerét, normáit is folyamatosan felülvizsgálja, újra mozgásba hozza. A filozófiai és művészi reflexió (ez utóbbi: mint művészi alkotás) mindig reflektál saját működésének elveire, és mindig képes arra, hogy azokat felülírja. Esetükben soha nincs teljesen rögzült szabályrendszer.

Ami a modern kultúrának, a 19. század elejétől kibontakozó tudománynak, művészetnek és filozófiának a kapitalista termelés körülményei között az egyik leglényegesebb jellemzőjét adta, az a *specializáció*, szoros összefüggésben ezeknek a tevékenységformáknak az ettől kezdve egyre hangsúlyosabb *iparszerűsége*.

² „Művészi reflexión” itt nem a művészetre és a műalkotásokra irányuló reflexiót mint esztétikát, illetve művészetelméletet értjük, hanem *magát a művészetet* mint az emberi állapot önreflexióját.

gével. A specializáció folyamatával Márkus összekapcsolja a kultúra szétválását *magaskultúrára és tömegkultúrára*. A magaskultúra mindenféle változatában *elvezette* azt a funkcióját, amit a felvilágosodásban a kultúrának tulajdonítottak: nevezetesen, hogy a társadalom minden egyes, normális, észbeli képességeinek birtokában lévő tagjához szóljon (*Bevezetés*, Márkus 2017. 20 sk.; *A kultúra paradox egysége: a művészet és a tudomány*, 92–95). Mindkettő (sőt: tulajdonképpen a filozófia is) egyre szűkebb közönséghez szólt. A magasművészet, folyamatosan felülírva az alkotás és az alkotásokkal szemben támasztott elvárások normáit, egyre elvontabb produktumokat hozott létre (vö. Olay 2018). A tudomány mint a magaskultúra másik formája, újabb és újabb szakterületekre, kutatási szférákra bomlott. A modern *tudásipar* az információ gyakorlatilag – legalábbis egy ember számára – befogadhatatlan tömegét állítja elő. *Kutatási témák* vannak, amelyekbe egy tudósnak, amennyiben tudományos áttörést szeretne elérni, szakmai karriert szeretne befutni, bele kell ásnia magát. A kutatás és a hozzá tartozó információ-tömeg annyira specializált lett, hogy egyazon tudományterületet művelő két tudós sem érti meg feltétlenül a másik konkrét kutatási témáját: például egy szilárdtest-fizikus a kvantumhurok-gravitációt kutató elméleti fizikust. A szóban forgó szűkebb kutatási terület vonatkozásában csak a nagyon szűk szakmai közönség érti meg egymást.

Van azonban a reflexiónak egy további formája: ez a filozófia. Egy magasabb szintű metareflexió, amelynek helyzete a modernitás kontextusában még különösebb, mint a tudományé és a művészeté.

III. METAFIZIKÁN INNEN ÉS TÚL. MÁRKUS A FILOZÓFIA HELYZETÉRŐL A KULTURÁLIS MODERNITÁSBAN

A filozófia, mint metareflexió és a filozófia önreflexiója kiemelt fontosságú Márkus kultúraelmélete számára. Ennek megfelelően a *Metafizika – mi végre?* című tanulmánynak³ bizonyos szempontból centrális helye van a *Kultúra, tudomány, társadalom – A kultúra modern eszméje* című kötet írásai között. A reflexiók alsóbb fokai ugyanis csak ennek a metareflexiónak a közegén keresztül válnak hozzáférhetővé fogalmilag adekvát formában. Annál is inkább releváns kérdés, hányadán állunk a filozófiával most, mi most a filozófia értelme, jellege, célja, státusza, hogyan működik a filozófia ma, mivel Márkus a filozófiának továbbra is társadalmilag jelentős szerepet tulajdonít.

³ A tanulmány eredeti címe: *The Ends of Metaphysics*, kijelentő módban (Márkus 2011). A magyar fordításban a kérdőjel Farkas János László leleménye (Erdélyi Ágnes szíves közlése). Erdélyi Ágnes kiegészítése: „Az igazi »lelemény« nem (csak) a kérdőjel, hanem a »mi végre«.”

A *Metafizika – mi végre?* című szöveg végigkíséri a metafizika történetét a kezdetektől jelen napjainkig. Márkus általános pozíciójával összhangban a metafizika kulturális produktumként jelenik meg; a szerző társadalmi erőként, szociális beágyazottságában vizsgálja a metafizikát; egyszersmind azonban olyan szemléletmódként, melynek az az egyik legfontosabb feladata, hogy értelmezze az egyén helyét a világban és a társadalomban, hogy értelmet és jelentőséget adjon az egyén életének (Márkus 2017. 146–147). A metafizika ily módon alapvető funkcióval bír mind össztársadalmi szinten (mint a legáltalánosabb világnézeti kereteket kialakító kulturális formáció, illetve mint az ember legmagasabb szintű önreflexiója), mind az egyén szintjén, ahol az a szerepe, hogy segítse az egyes szubjektumot abban, hogy értelmet adjon életének.

A metafizika történetének rekonstrukcióját Márkus Arisztotelésztől indítja. Arisztotelésznél, mint mondja, megtalálható a metafizika három legjelentősebb, egymással szorosan összefonódó területe, illetve koncepciója: (1) *ontológia* mint a létezőről mint létezőről szóló tanítás, mint kategóriatan; (2) *kozmológia* mint a világ szerkezetéről szóló legáltalánosabb elmélet, amely Arisztotelésznél – lévén egyúttal az istenire vonatkozó teória, és ily módon teológia is – a teo-kozmológia formáját ölti; és végül (3) az emberi önismeret birodalma is, *antropológia*. Márkus szerint az ontológiai motívum egészen az újkorig, Descartes-ig, középpontnak számított a nyugati metafizikában. Descartes-nál a metafizika alapjává és kiindulópontjává az *antropológia* válik: a szubjektum önreflexiója (Márkus 2017. 149). Az *újkorban újtárra induló transzcendentális hagyomány lényegében Descartes-tal veszi kezdetét*. A metafizika mint egységes történet, mint egységes értelmezési keret, Hegellel ér véget. Hegelig a nyugati metafizikában van egy nagyjából egységes nyelvezet, egy többé-kevésbé egységes problémakészlet és a rá vonatkozó közös diskurzus és megértés; a tradícióban jelenlévő minden feszültség, vita és ellentét ellenére, legalapvetőbb motívumait tekintve, a metafizika, Hegel koráig, egységes, átfogó világnézeti horizontot, interpretációs teret nyújtott. A hegeli filozófia grandiózus kísérlet arra, hogy társadalmilag is hatékony, a filozófián belül tudományos konszenzusnak örvendő, episztemikusan megalapozott világnézetet adjon, mely választ ad a végső metafizikai kérdésre. Sokak számára sokáig, Hegel halála után még évtizedekig úgy tűnt, hogy Hegelnek ez sikerült is. A hegeli filozófia azonban egy idő után elveszítette széles körű népszerűségét és meggyőző erejét;⁴ a filozófia haladt tovább a maga útján, a hagyományos metafizika pedig visszavonhatatlanul felbomlott. Mindez részben a filozófia szakosodásával, specializálódásával, illetve a modern tudásipar kibonta-

⁴ Függetlenül attól a kérdéstől, hogy mennyire volt népszerű *ténylegesen* a hegeli filozófia, itt csupán arra szeretnék utalni, hogy *elég sokan* hittek benne, hogy itt valóban tudományosan konkluzív eredmények születtek a filozófia legfontosabb problémáinak ügyében, és Hegelnek szerte az akkori világban, ahol nyugati filozófiával foglalkoztak, voltak követői.

kozásával összefüggésben történt. Megszűnt a közös nyelvezet, iskolák sokasága alakult ki, körülhatárolt problémakörökkel, kutatási területekkel.

Márkus szerint mindenesetre a Hegel utáni filozófiák mégis továbbvitték a metafizika egy-egy alapmotívumát. Az ontológiai vonalat leginkább az analitikus metafizika. A filozófiai kozmológia úgy élt tovább mint tudományelmélet, mint a tudományok előfeltevéseire és legáltalánosabb kategóriáira rákérdező diszciplína. Mint Márkus megjegyzi, a klasszikus metafizikai tradícióhoz leginkább az antropológiai irányt folytató filozófiai áramlatok állnak közel, amennyiben ezekben a filozófiai tendenciákban lényegi célkitűzés volt az ember világban betöltött helyének értelmezése; az önismeret és világismeret összehangolása, egységes keretbe foglalása (Márkus 2017. 161). Egy másik szempontból viszont az antropológiai jellegű filozófiák mind közül talán a legélesebben kerültek szembe a klasszikus metafizika örökségével, amennyiben ezekbe a filozófiai felfogásokba végérvényesen beépült a végesség és a nyitottság motívuma. Le kellett mondaniuk a klasszikus metafizikának arról a jellegzetességéről, hogy végső alapot próbáljon nyújtani a közösség általános világképe és teljes tudományos ismeretrendszere számára (Márkus 2017. 161). Végső soron fel kellett adniuk az abszolút megalapozás igényét. Márkus maga is ezt az antropológiai irányzatot követi.

A modern filozófiákat, Hegel után, a szétaprózottság jellemzi, és az, hogy egymással egyre kevésbé értenek szót. Kérdés, hogy valaha is kialakul-e új egység a filozófiában. Az egyre növekvő *specializáció* a normáltudományos kutatás küllemét kölcsönzi a jelenkor filozófiájának. *Kutatási projektek* vannak az analitikus filozófiában éppúgy, mint a kontinentális filozófia területén. Az egyes részterületek, kutatási projektek résztvevői, kutatói egyes kérdésekben viszonylagos konszenzust alakítanak ki, más értelmezéseket pedig kizárnak, vagy legalábbis, mint felettlébb valószínűtleneket, *ad acta* teszik őket. Az értelmezési horizontok közben folyamatosan változnak, és apránként teljesen átalakulnak. Teljes életeket el lehet tölteni egyetlen szerző egyetlen művének a kutatásával, vagy bizonyos filozófiai részproblémák, részletkérdések (e részkérdésekre vonatkozó magyarázatok) elemzésével. A vitáknak, a filozófiai gondolatmenetek felállításának és publikálásának szabályai vannak, amelyeket a gyakorló filozófusoknak – amennyiben szakmai előmenetelre és valamennyire is pozitív fogadtatásra, visszajelzésekre vágnak – legalább bizonyos mértékig el kell fogadniuk. A *globális szintéziseket*, vagyis az átfogó filozófiai gondolatrendszereket, amelyek ráadásul saját nyelvezetet is alkotnak (mint pl. Heidegger, Lévinas vagy Derrida tette), sokszor gyanakvás vagy egyenesen nyílt elutasítás kíséri. A filozófustól – amennyiben azt a gondolkodó személy nem magánjellegű elfoglaltságként, hanem szakmaként, hivatásként kívánja úzni – elvárják, hogy *betagolódjon valamelyik kutatási projektbe*; mélyen beleássa magát a kutatások jelenlegi állásába, és naprakész ismeretekkel mozdítsa elő a szóban forgó területet.

A *globális vagy totális szintézisekről* azonban nem mondhatunk le, ez továbbra is a filozófia alapkarakteréhez tartozik; még akkor is, ha most már nem lehetséges olyan módon rendszert alkotni, mint azt Hegel tette (egy ilyen rendszer ma már – társadalmi-történelmi, tudomány- és kultúrszociológiai okokból is – nem tehetne szert olyan a meggyőző erőre, mint Hegel korában; lásd Márkus 2017. 333–356: A „rendszer” után. *A filozófia a tudományok korában*). Ez Márkus véleménye, és ez a jelen sorok szerzőjének a véleménye is. A *különös kutatási projektek mindig jelzik a valóság teljességével való kapcsolatukat*; és a filozófus – amennyiben magát joggal annak szeretné nevezni – nem adhatja fel, hogy *az egésztől* is mondjon valamit.

Mivel ez a totális szintézis bizonyos mértékig mindig függ a tudomány aktuális állásától,⁵ valamint egy elvileg (nem csupán terjedelmét, de komplexitását tekintve is) végtelen valóságra vonatkozik, ezért soha nem lehet lezárta. A végtelen valóságnak mindig csak egy véges szeletét ismerjük meg, de azért még filozófusként mindig szembe kell néznünk a feladattal, hogy átfogó értelmezést és magyarázatot adjunk a valóság egészére, és abban betöltött helyünkre. A *nyitott szintézis*⁶ igényével Márkus a jelenkor azon tendenciáihoz kapcsolódik, amelynek képviselői szerint a filozófia nem adhatja fel a totalitásra való törekvést, ugyanakkor az egészre vonatkozó beszámolóknak szükségképpen nyitottaknak kell lenniük. Márkus a *metafizikai nyitottságnak* azokhoz a filozófiáihoz kapcsolódik, melyeket napjainkban többek között Tengelyi László, Mezei Balázs, Jürgen Habermas, Jean-Luc Marion, Jocelyn Benoist és még sok másik filozófus neve fémjelez (Tengelyi 2014; Mezei 2004; Habermas 1994a, 1994b, 1999; Marion 1997; Benoist 2011). Ezeket a totális reflexiókat, a jelen tanulmány szóhasználatában: nyitott szintéziseket sajátos ambivalencia jellemzi: egyszerre *teljesek*

⁵ Azzal kapcsolatban, hogy szerintem a filozófia függ a tudományok állásától, és hogy az átfogó filozófiai világmagyarázatoknak szükségképpen a *nyitott szintézis* formáját kell öltetniük, volt egy hosszabb beszélgetésem Olay Csabával, akinek javaslataiért ezúton is szeretnék köszönetet mondani. Tehát ezen a helyen rögtön szeretnék kizárni három értelmezést, amelyek beszélgetésünk során felmerültek. (1) Nem a tudományok eredményeit naiv, reflektálatlan módon átvevő filozófiáról van szó; nem arról tehát, amit posztumusz megjelent könyvében Tengelyi „naturalista autarkhizmusnak” nevezett (Tengelyi 2014), vagyis egyfajta naiv pozitívizmusnak. (2) Nem is arról, hogy lenne egy szuperszámítógép, ami összegzi a tudományos eredményeket, és azok alapján kidobja a véglegesnek tűnő világmagyarázatot, a választ az élet legnagyobb kérdéseire (mint Douglas Adams *Galaxis útikalauz stopposoknak* című regényében). (3) És, végül, nem is kísérleti-empirikus filozófiáról.

Egyfelől arról van szó, hogy a filozófia tudományokhoz képest (ahogy egyébként a művészetekhez képest is) mindig egy metaszinten helyezkedik el, de állandóan tekintettel kell lennie a tudomány jelenlegi állására, a jelenlegi tudományos konszenzusra, ennek eredményeit be kell építenie saját felfogásába, ami a filozófus által képviselt metapozíciót is módosítja. Mivel várhatóan a tudomány soha nem jut teljesen nyugvópontra (egy végtelen valóság kutatása során), és mivel a filozófia totalizáló szintézise is erre a végtelen valóságra vonatkozik, ezért a szintézis soha nem zárható le teljesen, vagyis lényegileg *nyitott* marad.

⁶ Az én kifejezésem – mindenesetre Márkus metafilozófiai leírásaiból egyértelműen olyan álláspont rajzolódik ki, mely nézetem szerint ezzel a terminussal ragadható meg a legjobban.

(de nem zártak), és egymással mégis *kommunikálni képes* szintézisekről van szó. Vagyis a végesség jegyében a filozófus mindig tudatában van annak, hogy az általa alkotott totális szintézis *mindenkor kiegészítésre szorul*. Többek között ebben áll nyitottsága.

Ez utóbbiból (a nyitott szintézisek lényegi kiegészíthetőségéből) fakad az igény arra, hogy minden specializáció és szétaprózottság mellett a különböző iskolákhoz és irányzatokhoz tartozó filozófusok mégiscsak kommunikáljanak egymással, és minden különbség ellenére is törekedjenek arra, hogy közelebb hozzák egymáshoz a különböző áramlatokat, hogy szót értsenek egymással, és hogy *újra kialakítsák a filozofálás közös platformját*. A filozófia újraegységesítésének igényéről van tehát szó. Olyan igényről, ami *a filozófia lényegileg kommunikatív és interszubjektív karakteréből fakad*. Ez a kommunikatív és interszubjektív jelleg világosan látható *a specializálódott filozófiai iskolákon és kutatási csoportokon belül*, melyeknek lényegi közege a *vita*; az álláspontoknak a szakmai nyilvánosság különböző fórumain és médiumaiban történő megvitatása, elbírálása és kiértékelése. Azonban ezeknek a jellemzőknek (a kommunikativitásnak, azaz diskurzusszerűségnek és interszubjektivitásnak) nem volna szabad a részproblémák artikulálására, kidolgozására és szakmai megvitatására korlátozódniuk, hanem ki kellene terjedniük a nyitott (magasabb) szintézisekre is; irányzatokon belül és irányzatok között is. Maguk a nyitott szintézisek is alkalmasak arra, hogy viszonylagos teljességük (ebben az értelemben: viszonylagos zártságuk) ellenére kommunikáljanak egymással, és ily módon egy nagyobb szintézis részeivé tehetők.⁷ Ezáltal olyan nagy filozófiai skizma esetében is lehetséges a közvetítés, mint amilyen ma kontinentális és analitikus filozófia ellentéte.⁸

IV. KULTÚRA ÍNSÉGES IDŐKBEN. A SZABAD REFLEXIÓ UTÓPIÁJA

Az előző pontokban a reflexió különböző típusait (tudományos, művészi és filozófiai) tárgyaltuk, a kapitalista termelés viszonyai közepette. Márkus, ahogy azt korábban is hangsúlyoztuk, nem tagadja meg egészen Marxot. Magát *posztmarxistaként* határozza meg (Kis 2017. 811). A kapitalizmusról adott marxi diagnózis számos elemét elismeri, átveszi és pozitívan újragondolja. A kapitalista termelés alapvető jegyei Marx szerint: *ipari méretű és jellegű termelés, specializáció, elidegenedés és eldologiasodás (eldologiasítás)*. Ezt Márkus is megerősíti; és ezeket olyan problémáknak, illetve jelenségeknek tartja, amelyekkel a filozófusnak (amennyiben a kritikus értelmiségi szerepéhez hű akar maradni) feltétlenül kezdenie kell valamit. Ezzel elérkeztünk tanulmányunk utolsó részéhez, melyben

⁷ Tulajdonképpen a hegeli *közvetítés* motívumáról van itt szó.

⁸ Ilyen párbeszéd-kísérletre már ma is számos, és jelentős sikereket felmutató példa van: például Tengelyiné (2014), Dan Zahavi és Shaun Gallagher könyvében (2008).

Márkusnak Marxhoz fűződő viszonyát kellene értékelnünk, illetve ezzel összefüggésben szólnunk kell arról is, hogy milyen módon határolja be a kapitalista termelés a filozófiai reflexió lehetőségeit, és milyen kilátások vannak arra, hogy ezeket a lehetőségeket kitágítsuk a kapitalizmuson innen és túl.

Márkus Marx-értelmezésének alapjait a *Marxizmus és „antropológia”* című 1966-os kötet rakja le (Márkus 1966). Ennek bizonyos elemeit Márkus, Marxra vonatkozó minden, mégoly alapvető kritikája ellenére is megtartja, egészen élete végéig; az elidegenedés felszámolásának lehetőségére vonatkozó optimizmusát viszont nem. De Márkus későbbi kultúra-fogalmának bizonyos motívumai, éppen a fiatal Marxhoz kapcsolódva, már itt, ebben a könyvben megtalálhatók. Mindenekelőtt az embernek mint *lényegileg kulturális lénynek* a koncepciójára gondolunk. Márkus szerint az embernek nincs biológiailag determinált, természetből adott lényege. Az emberi „lényeg” plasztikus, rugalmas, társadalmi és történelmi viszonyok közé ágyazott, ezen viszonyoktól meghatározott, ez a meghatározottság azonban soha nem jelent determináltságot, hanem *a mozgásteret alakítja ki* az emberi lényeg megnyilvánulási formái számára. Az ember lényege, vallja Márkus Marx nyomán, *keletkezik, spontán alkotó természetében áll*.

Az elidegenedés totális felszámolásának marxi programját illető kételyeit osztja meg Márkus, Bence Györggyel és Kis Jánossal közösen írt, *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* című, 1972-es, betiltott, ténylegesen először 1992-ben megjelent könyvében (Bence–Kis–Márkus 1992; ehhez szeretném még ajánlani Nagy Dániel Gergely kiváló disszertációját: Nagy 2017). Ennek a könyvnek a kulestézise az, hogy az úgynevezett „létező szocializmussal” (vagy „létező szocializmusokkal”) nem egyszerűen a gyakorlat szintjén van baj. Nem arról van szó, hogy az eredeti elképzelés hibátlan, amit azután a gyakorlatban elrontottak volna; a megvalósítás során a szándéka szerint emancipációt megcélzó vállalkozás elfajult volna, és diktatúrába torkollott, emberi hibák és bűnök miatt. Bence, Kis és Márkus koncepciója szerint a hiba magában az elméletben van; maga a kapitalizmus meghaladását célul kitűző és feladatként előíró marxi gondolat az, ami inkonzisztens és elhibázott.

Márkusék kritikájának középpontjában az úgynevezett „*elkülönítési tézis*” problematikus volta áll. Eszerint Marx úgy vélte meghaladni az elidegenedést és az eldologiasodást, hogy a racionálisan egységesült, a kapitalizmus viszonyait levedlő társadalom képes radikálisan elkülöníteni egymástól az instrumentális gyakorlatot és az emberek közti személyes viszonyokat, és az előbbit (az instrumentális gyakorlatot) alávetni az utóbbinak (a személyes viszonyoknak). Csak-hogy ez Márkusék szerint lehetetlen, mégpedig elvi okoknál fogva. Márkus az elkülönítési (vagy szétválasztási) tézis kritikáját később (1986-tól)⁹ *kiterjeszti az egész felvilágosodásra*, kimutatva ezáltal a felvilágosodás programjának lénye-

⁹ *A praxis és a poieszisz dichotómiáján túl*. Először 1986-ban angolul jelent meg. Magyarul: Márkus 2017. 53–79.

gi ellentmondását. Meggyőződése szerint az elkülönítési tézis a felvilágosodás alapvető előfeltevései közé tartozik; márpedig ez az előfeltevés elvileg hibás. Márkus szerint a modern társadalmakat lényegileg jellemző elidegenedést csökkenthetjük, és csökkentenünk is kell, de teljesen soha nem számolhatjuk fel. Jegyezzük meg: a jelen írás szempontjából az elidegenedés *radikális* mérséklése épp elég célkitűzés.

* * *

Eljön a nap – mert el kell jönnie –, amikor visszatér Gramaryeba, egy új Kerekasztallal, amelynek nincsenek sarkai, mint ahogy a földgolyónak sincsenek – s az asztal mellé lakomázni leülő nemzeteket nem választják el egymástól határok. S hogy ezt megtehesse, arra a kultúra ad reményt. Csak rá lehetne venni az embereket, hogy olvassanak és írjanak is, ne csak egyenek és szeretkezzenek! Még mindig volna rá remény, hogy talán észre térnek. (Terence H. White: Űdv néked, Artúr, nagy király! White 1973.)

Az én vezérem bensőmből vezérel. (József Attila: Levegőt!)

Ezen a ponton kritikailag kellene értékelnünk Márkus (és szerzőtársai) Marx-kritikáját. Én ebből a szempontból azt szeretném hangsúlyozni, hogy Marx életművében a kapitalizmus utáni társadalomra vonatkozó pozitív, tartalmas megjegyzések (melyek nem mellesleg, szórványos kitételek formájában egy meglehetősen vékony szeletét alkotják Marx egész munkásságának, és amelyekhez Marx maga is távolságtartó módon viszonyult) számomra a szerző örökségének kevésbé jelentős részét képezik. Úgy vélem, túlságosan is könnyű úgy bírálni Marxot, hogy ezeket az elszórt állításokat összegyűjtjük, mintegy kimazsolázzuk őket a teljes marxi korpuszból, és összeállítunk belőlük egy olyan Marx-képet, egy olyan utópikus víziót, amely már kínálkozó és könnyű tárgya lesz az emancipáció programjához már eleve mélységes szépszissel viszonyuló Marx-kritika számára. Az ilyen kritika előtérbe helyezi Marxnak a kapitalizmus utáni társadalomra, illetve a kapitalizmus meghaladásának speciális módjára irányuló olyan tartalmas eszméit, mint *a polgári társadalom intézményeinek felszámolása, a magántulajdon, a pénz, a piac megszüntetése, a munkaidő-alapú gazdaság kiépítése vagy éppen a proletárdiktatúra* – azt állítja, hogy ezek az elképzelések a marxi gondolatkör központi, elengedhetetlennek számító motívumai közé tartoznak; állítása szerint semmi mást nem tesz, mint Marx legsajátabb gondolatait, megfontolásait juttatja kifejezésre, majd megmutatja, hogy ezek a gondolatok miért vezetnek szükségképpen elvi-elméleti ellentmondásokhoz. Ezzel szemben én úgy vélem, hogy a fentebb jelzett marxi gondolatok nem tartoznak Marx leglényegesebb megfontolásai közé, és Marx maga sem számította ezeket közéjük.

Meggyőződésem szerint a marxi gondolatrendszer leglényegesebb elemeit egyfelől *antropológiája* képezi, melynek értelmében az ember lényegileg kultúraalkotó lény, és szabad, nyitott,¹⁰ de egyszersmind történelmileg meghatározott lényeggel rendelkezik,¹¹ másfelől az elidegenedésre vonatkozó kritikája, a kapitalizmusnak, mint olyan rendszernek a bírálata, amely lényegi szükség-szerűséggel hozza létre *az elidegenedést és az eldologiasodást*. A kapitalizmus utáni társadalomról szóló tartalmas, elejtett, alkalmi megnyilatkozásokat, e tekintetben *marginálisnak* tartom. Antropológia és a kapitalizmus elvi-strukturális bírálata (tágabban: kritikai társadalomelmélet): ezek jelentik az én szememben Marx munkásságának legfőbb tengelyét. Az utóbbi (a kapitalizmus elvi-strukturális kritikája) egyszersmind a nyomor elleni tiltakozás volt Marxnál; illetőleg minden olyan társadalmi rend elutasítása, amely szerkezetéből fakadóan termeli újra a nyomort, illetve az elnyomás, *a kényszerítés* bizonyos módjait. Marx végső programja az *emancipáció* volt. Marxnál a politikai cselekvés elmélete és a politikai cselekvés számára szolgáló irányadó eszme mindenekelőtt *kritika* volt,¹² és nem utópia, nem „recept a jövőendő lacikonyhájára” (Marx 1967. 15). Marx célja mindenekelőtt és elsősorban a strukturálisan újratermelődő nyomor feltételeinek kritikája volt;¹³ minden olyan társadalmi rend bírálata és elutasítása mely emberhez méltatlan feltételek közé kényszeríti az embereket, mely megakadályozza, hogy az ember legsajátabb lényegével összhangban éljen: mint az alkotásban örömet lelő, spontán, kreatív és autonóm lény.

Marx szerint az elidegenedés mindaddig fennáll, amíg *a kiszolgáltatottság és a kényszer* motívumai jelen vannak a társadalomban, és ezek a motívumok a társadalom működésének lényegi szerkezetéből fakadnak és termelődnek újra állandóan. A kényszernek és kiszolgáltatottságnak ez a társadalma, ez a jelensége ma sem ért véget, amikor nemzetközi (és alkalmasint nemzeti) nagyvállalatok, gazdasági társaságok használhatják arra erőfölényüket, hogy politikai célokat érjenek el, hogy partikuláris gazdasági-politikai érdekeiket, gazdasági hatalmuknál

¹⁰ „Az állat csak ama species mértéke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni; az ember ezért a szépség törvényei szerint is alakít” (Marx 1981. 88).

¹¹ „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják. Valamennyi holt nemzedék hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára.” (Marx 1962. 105.)

¹² „A jövőt megkonstruálni és egyszer s mindenkorra elintézni mindent nem a mi dolgunk, de annál bizonyosabb az, amit jelenleg el kell végeznünk – *minden fennálló kíméletlen kritikájára* gondolok, kíméletlen kritikára abban az értelemben, hogy nem fél eredményeitől, és éppoly kevésbé a meglevő hatalmakkal való konfliktustól” (Marx 1957a. 346). „A kommunizmus szemünkben nem *állapot*, amelyet létre kell hozni, nem *eszmény*, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti. E mozgalom feltételei a ma fennálló előfeltételből adódnak.” (Marx–Engels 1976. 38.)

¹³ Elutasította azokat a viszonyokat, „amelyeket legjobban annak a franciának a felkiáltásával jellemezhetünk, aki egy kutyaadó tervbevételekor így szól: »Szegény kutyák! Úgy akarnak vetelek bánni, mint az emberekkel!«” (Marx 1957b. 385).

fogva, úgy érvényesíthessék, hogy ennek végül is az egész társadalom (jelenleg már: az egész földi ökoszisztéma, túl az emberi társadalom határain) lássa kárát. (Marx 1967. 230–231).

A kényszerfeltételek, a kiszolgáltatottság, a szükség érvényesül azonban a kultúra területén is, és lényegileg meghatározza annak működését. Az, hogy kinek juttatnak megbízatásokat, ki kap meg bizonyos állásokat, ki jut ösztöndíjhoz, vagy hogy egy művésznak mekkora kereslet van a művei iránt (az alkotás anyagi körülményei is alapvető módon befolyásolják az alkotó, szerző vagy tudós produktívását, és azt, mennyire tudja kreativitását érvényesíteni, kibontakoztatni és elmélyíteni), mindez behatárolja és bizonyos fokig korlátozza a kultúra, speciálisan: a tudomány, a művészet és a filozófia autonómiáját. A tudós, a művész, a filozófus ma is az elidegenedés körülményei közepette kénytelen munkáját végezni, úgy, hogy vagy kénytelen a számára legkedvesebb alkotási formától eltérő munkát végezni, vagy – ha olyan szerencsés, hogy azt a területet művelheti hivatásaként, amelyet a leginkább szeret – közvetve vagy közvetlenül kénytelen külső szempontokat, elvárásokat is figyelembe venni az alkotótevékenység során. Vagyis az alkotás nem lehet teljesen autonóm. A kiszolgáltatottság továbbá nem számolható fel teljesen (legalábbis ebben a társadalmi rendszerben). Mindig ott van a fenyegetés, hogy a művész alkotásait többé nem vásárolják, elveszti vásárlóinak, támogatóinak rokonszenvét, a tudós, a filozófus által művelt területet valami miatt feleslegesnek ítélik, vagy egyszerűen csak úgy gondolják, hogy van egy ígéretesebb tehetség, akinek inkább odaadják az állást, a támogatást stb. Vagyis az állástalanság, a bevétel megszűnésének réme mindig ott kísért, még az értelmiségiek esetében is. Ez a fajta kiszolgáltatottság Marxnál is, Márkusnál is, elidegenedésként értelmezendő.

A modern társadalmakban a kultúra különböző részterületeire, a különböző kulturális projektekre fordított erőforrásokat többnyire szakmai bizottságok osztják szét. Ennek logikus következménye, hogy *nem jut mindenkinek*, minden pályázatra, minden igényre erőforrás. A szakmai bizottságok, ideális esetben (ha pl. nepotizmus, külső befolyásoló – nem szakmai jellegű – tendenciák nem érvényesülnek) szakmai szempontok szerint szelektálnak az igények, a pályázatok között. A pályázóknak szintén tekintettel kell lenniük a szakmai közönség, illetve közelebről a bíráló bizottság bizonyos (többé-kevésbé explicit) *elvárásaira*. Természetesen mindig adódnak olyan *tehetségek*, zsenik, akik az elvárásokat mintegy keresztüljárva képesek olyan radikális újításra, amelynek értéke és gyümölcsöző volta a legtöbb szakmabeli számára nyilvánvaló. De ez a ritkább eset. A többségnek folyamatosan tekintettel kell lennie az adott kulturális szektorban uralkodó elvárásokra. Ez pedig behatárolja a reflexió mozgásterét.

Természetesen az említett szakmai bizottságok, testületek is a szükség állapotában kénytelenek tevékenykedni; próbálják biztosítani saját pozícióikat más kulturális, szakmai testületekkel szemben az állami és nem-állami erőforrásokért folytatott versenyben; ellen kell állniuk a szakmán, az adott kulturális

szektoron kívülről jövő, nem-szakmai, politikai vagy gazdasági befolyással szemben stb. Próbálnak nagyobb mennyiségű erőforrásra szert tenni (több pályázati pénz, több szétosztható állás), és saját (szakmai) befolyásukat növelni a tágabb szakmai, kulturális szférán belül. Mindebben az a többszörös függés, a kényszereknek az az összetett rendszere mutatkozik meg, amely Marx és Márkus számára is az elidegenedés értelmével és jellegével bír.

Ha valaki abban a szerencsés helyzetben van, hogy örömet leli munkájában, azt csinálhatja, amiben igazán jól érzi magát, ahogy Marx fogalmaz: „szabadon tevékenynek” (Marx 1981. 86), az elidegenülés akkor sem tűnik el, mivel ott van a kiszolgáltatottság állandó ténye; az, hogy az életfeltételeit újratermelő eszközöket (a megélhetését) nem azért biztosítják számára, hogy jól érezze magát abban a tevékenységi formában, amelyben a leginkább kreatívnak érzi magát, amelyben a leginkább meg tudja magát valósítani, *hanem* azért fizetik, mert munkáját valamilyen szempontból hasznosnak vagy értékesnek tartják. Ez pontosan az *elidegenült munka* jellegzetessége, azon állapotok velejárója, amelyben a munkát, így az értelmiségi munkáját is, *eldologiasítják*.

Nincs mód arra, hogy az elidegenedést, az eldologiasodást teljesen felszámoljuk. De nem is kell, hogy a *teljes* felszámolás legyen a cél – az elidegenedés radikális csökkentése épp elég. Márkus György szerint pedig pont erre kell törekednünk (Kis 2017. 824 sk.). Ha Marx lehetségesnek és kívánatosnak tartotta is az elidegenedés és eldologiasodás maradéktalan megszüntetését, akkor ezt az utópiát nem kell gondolatai olyan szerves részeinek tekintenünk, amelyen úgymond az egész marxi vállalkozás sikere áll vagy bukik – ha vannak Marx örökségében más motívumok, amelyek jóval termékenyebbek és maradandóbbak. *A kritikai elmélet – az elnyomás, az elidegenedés, az eldologiasodás, a kényszerűség kritikája – pontosan ilyen.* És ha van mód az elidegenedés drasztikus mérséklésére (ahogy Márkus szerint van), akkor azzal a marxi elmélet bizonyos alapvető célkitűzései is teljesülnek, akkor az egyben a marxi koncepció sikere is.

Márpedig a nyugati társadalmak közül sok ország már most abban a helyzetben van, hogy állampolgárai számára biztosítani tudja legalapvetőbb szükségleteinek kielégítéséhez szükséges forrásokat, (a *feltétel nélküli alapjövedelem* elképzelésére gondolok). A nem túl távoli jövőben egyre több társadalom tudja biztosítani, hogy tagjainak ne kelljen tartania az egzisztenciális fenyegetettségtől, a kiszolgáltatottságtól, legalább a szükségletek egy bizonyos, minimális körét illetően. Ez persze nem számolja fel a függőség, a kiszolgáltatottság (tehát az elidegenedés) minden formáját, de azt képes mégis nagymértékben enyhíteni. Amikor legalább a létfenntartás bizonyos alapfeltételei alanyi módon biztosítva vannak, akkor az alkotómunka autonómiája és kreativitása számára is nagyobb tér nyílik. Az alkotónak nem kell attól félnie (kifejezetten vagy hallgatólagosan), hogy munkáját a szakmai közösség hivatalos szervei vagy a megfelelő testületek nem finanszírozzák tovább, és el kell hagynia azt a pályát, amit szeret. Az alkotás szempontjait jobban függetleníteni tudja a külső elvárásoktól.

Ez lenne a *szabad reflexió utópiája* – legalábbis a jelenlegi körülményeknél *szabadabb* reflexióé. Ebben a társadalomban legalább az alapvető eszközöket biztosítja a közösség, hogy az egyes ember teljesítményétől függetlenül is fenn tudja tartani magát. Pontosan így számolja fel a közösség a függőség, a kiszolgáltatottság egyik alapvető formáját. (Igaz, itt más jellegű függőséget teremt: nevezetesen az egyén függőségét az őt fenntartó társadalomtól. De – mivel itt alkotmányosan garantált jogokról van szó – mégis más természetű függőségről van szó, mint amikor az embernek külső szempontoknak kellene megfelelnie, amelyeknek vagy meg tud felelni, vagy nem.) Ez az utópia nem pusztá, semmire sem kötelező *fiktó*, hanem a politikai cselekvés *imperatívesza*, amelynek révén szabadabb, önállóbb és kreatívabb egyének társadalmát teremthetjük meg. Persze ehhez majd a kulturális nevelés megfelelően kifinomult és hatékony intézményrendszerére is szükség lesz, hogy valóban kulturálisan alkotó, kreatív, a magas kultúra produktumait élvezni képes egyénekké váljanak a jövő társadalom tagjai.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

Jelen tanulmányban Márkus György kultúrafilozófiáját úgy mutattuk be, mint a modernkori reflexiók filozófiák újabb, meggyőző és átfogó változatát. Az ember legfontosabb képességét Márkus, Marx nyomán, kultúraalkotó képességében jelöli meg. Marxhoz Márkus számos ponton élete végéig hű marad – többek között a „termelés” kategóriájának központi fogalomként való alkalmazásában. A kultúra, a reflexió jelenségeit is végső soron a „termelés” eszméjén keresztül vizsgálja.

A reflexió egyik kitüntetett típusa nála a filozófiai, végső soron a *metafizikai* reflexió, melynek tárgyait a „legfőbb és végső kérdések” alkotják,¹⁴ így az ember világban betöltött helyének, az emberi élet értelmes vagy értelmetlen voltának vizsgálata. Az előrehaladó specializáció és tudásipar korában már nem lehetséges olyan mindent felölelő, bizonyos fokú zártságot mutató filozófiai rendszer, mint Hegelnél, de azért Márkus úgy vélte, továbbra sem szabad lemondanunk a metafizikáról. Ezzel összefüggésben a *nyitott szintézis* fogalmát használtam; amivel egyfelől arra utaltam, hogy a filozófia a jelenkorban sem mondhat le az átfogó elméletek alkotásáról, másfelől – a jelenlegi tudásipar sajátosságainak következtében – a korábbi korszakoknál jobban rá van utalva a tudomány nyújtotta ismeretekre, és az ember végességéből, az ismeretek egyre gyarapodó bőségéből fakadóan ez az átfogó szintézis csak lezáratlan, tehát nyitott lehet. Ez a nyitottság a filozófiatörténet korábbi periódusainál talán még jobban láthatóvá a filozófia lényegileg interszubjektív, diskurzusszerű és kommunikatív jellegét; és felhívja

¹⁴ Hogy ezzel a Husserltől vett megfogalmazással éljünk (Husserl 1972. 222).

a figyelmünket egyúttal annak szükségességére is, hogy az egyes nyitott szintéziseket kapcsolatba hozzuk egymással, hogy párbeszédet teremtsünk közöttük.

A tanulmány utolsó részében Márkus kritikus Marx-olvasatának bizonyos részleteit vizsgáltuk. Megpróbáltunk rámutatni arra, hogy azok az ellentmondások, melyeket Márkus (és szerzőtársai) Marxban azonosítottak, egyáltalán nem kell, hogy a teljes marxi vállalkozásról való lemondást eredményezzék. Az elidegenedés *talán soha nem számolható fel teljesen*, szemben azzal, ahogy azt Marx gondolta, *de bizonyosan csökkenthető*. A dolgozat végén megfogalmazott tézis szerint azáltal, hogy társadalmilag biztosítjuk a létfenntartás bizonyos alapvető eszközeihez való hozzájutást a társadalom minden tagja számára (és ezáltal csökkentjük a kiszolgáltatottság formájában jelentkező elidegenedést), a reflexió, a kultúra autonómiáját is végső soron növeljük. Az elidegenedés egyre teljesebb mérséklése utat nyit a *szabad reflexió utópiájának*.

IRODALOM

- Bence György – Kis János – Márkus György 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, Lukács Archívum – T-Twins.
- Benoist, Jocelyn 2011. *Eléments de philosophie réaliste*. Paris, Vrin.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Gallagher, Shaun – Dan Zahavi. *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófiába és a kognitív tudományba*. Ford. Váradi Péter. Budapest, Lélekben Otthon.
- Habermas, Jürgen 1994a. Az ész egysége hangjai sokféleségében. In uő: *Válogatott tanulmányok*. Ford. Adamik Lajos, Bendl Júlia és Felkai Gábor. Budapest, Atlantisz. 309–348.
- Habermas, Jürgen 1994b. Vissza a metafizikához? In uő: *Válogatott tanulmányok*. Ford. Adamik Lajos, Bendl Júlia és Felkai Gábor. Budapest, Atlantisz. 349–386.
- Habermas, Jürgen 1999. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Berlin, Suhrkamp.
- Husserl, Edmund 1972. *Válogatott tanulmányai*. Ford. Baránszky-Jób László. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1985. *Az örök béke*. Ford. Babits Mihály. Budapest, Európa.
- Kis János 2017. A „Kultúra, tudomány, társadalom” Márkus György életművében. In Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 803–830.
- Korten, David C. 1996. *Tőkés társaságok világuralma*. Ford. Kocsis Tamás és mások. Budapest, Magyar Kapu.
- Marion, Jean-Luc 1997. *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF–Épiméthée.
- Márkus György 1966. *Marxizmus és „antropológia”*. (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában.) Budapest, Akadémiai.
- Márkus György 1982. *Langage et production*. Paris, Denoel–Gonthier.
- Márkus György 2011. The Ends of Metaphysics. In uő: *Culture, Science, Society. The Constitution of Cultural Modernity*. Leiden–Boston, Brill. 105–129.
- Márkus György 2017. *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz.
- Marx, Karl 1957a. Levelek a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-ből. In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. Budapest, Kossuth. 1. kötet. 339–348.

- Marx, Karl 1957b. A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. Budapest, Kossuth. 1. kötet. 378–391.
- Marx, Karl 1962. Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. Budapest, Kossuth. 8. kötet. 101–196.
- Marx, Karl 1967. *A tőke*. I. kötet. Budapest, Franklin. *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. Budapest, Kossuth. 23. kötet.
- Marx, Karl 1981. *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, Kossuth. 42. kötet.
- Marx, Karl – Friedrich Engels 1976. *A német ideológia*. Budapest, Kossuth. *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. 3. kötet. 11–538.
- Mezei Balázs 2004. *Vallásbölcsélet*. Gödöllő, Attraktor.
- Munkácsy Gyula 2002. A margók előadója voltam. Boros Gábor és Miklós Tamás beszélgetése Munkácsy Gyulával. In Schmal Dániel (szerk.) *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványai írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz. 9–36.
- Nagy Dániel Gergely. *Karl Marx's Vision of the Future: The Experiences of the Past and the Opportunities of Modernity*. Disszertáció, kéziratban.
- Olay Csaba 2018. Magaskultúra és tömegkultúra Márkus György gondolkodásában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 62/1. 116–129.
- Ricœur, Paul 1983. *Temps et récit. Tome I*. Paris, Éditions du Seuil.
- Tengelyi László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg–München, Verlag Karl Alber.
- White, Terence H. 1973. *Üdv néked, Artúr, nagy király!* Ford. Szíjgyártó László és Tandori Dezső. Budapest, Gondolat.

KAMPIS GYÖRGY

Az új fodrász

Nem vagyok felhatalmazva rá, hogy kiadjam, kitől származik a cím, bár azt gondolom, hogy így is lesz, aki tudja. (Túl jó is ahhoz, hogy magam találtam volna ki. Nem így hangzott el, lásd tovább.) Egy nagyobb kép részlete ez: a nagyobb képen egy tudóst látunk, kétféle szerepben: az egyik panelen azt, hogy korábban mi volt, itt csörgősipkát visel, látjuk rajta, hogy bolond, de azt is, hogy ártalmatlan fajta. A másik panelen a jelen látható, itt a tudós egy alacsony státuszú szolgáltató, mondjuk, egy fodrász képében jelenik meg, akinek a méltóságos megrendelő foghegyről veti oda: „de aztán jó legyen ám, fiam!”

Lehet persze, hogy ezt én eleve így képzeltem, épp ezért jutottam hozzá ehhez a képhez, ezért kaptam az egészet. Ha szabad ugyanis itt a bevezetőben egy személyes anekdotát elmondani, amikor a 80-as években PhD hallgató voltam (pontosabban MTA tudományos ösztöndíjas, népszerű szóval „aspiráns”), irigykedve néztem a professzorokat, hogy de jó is lehet annak lenni! Kevesen is voltak, okosak is voltak. (Motivált is ez, ahogy kell.) De aztán szép lassan én is professzor lettem. Csakhogy addigra sokan lettünk és buták, és hogy most milyen professzornak lenni, arról egyetlen adatot mondok csak el: az informatikus hallgatók előtt többek között azért is nehéz tekintélyt szerezni, mert az épkézláb harmadévesek (a tanulás mellett) többet keresnek a tanáruknál. Mit tudhat ez a tanár, ha az csak ennyit ér? A pénzt „univerzális értékmérőnek” szokás tartani, könnyű ezért azt hinni, hogy (képzavarral élve) a kérdés igaz. Sokféle óvatos tudás kell ahhoz, hogy belássuk, ez (hogy ugyanis minden annyit ér, amennyibe kerül) a legjobb esetben is csak hosszú távon lehetséges, egy inkább csak képzeletben létező egyensúlyi helyzetben. De még akkor is, sokféle oka lehet annak, hogy valaki (tudva előre, hogy így gazdag nem lesz) egy kevésbé profitábilis szakmát választ. (Ugyanakkor az is igaz, hogy feltételezések nélkül nem lesz következtetés, és egy lehetséges feltételezés a pályaválasztás piaci racionalizmusába vetett hit.)

Mindegy, egyszerűen a csörgősipkás bolondból (ami azért mégiscsak egy elegáns szerep volt) megalázott fodrász lett. Nos, a tudomány társadalmi helyzete nem csak Magyarországon ilyen.

A jelen cikk röviden igyekszik körbejárni a jelenség geneziséét, vonásait, hatását.

I. A KIVÁLTSÁGOS KORSZAK

A professzor valaha (egészen pontosan a 20. század elején) még méltóságos úr volt. Persze akkor még igazán kevesen voltak, sokkal kevesebben annál, mint amit én ismertem, és azok is főleg a hasznos területeken tevékenykedtek: kémia (!), orvoslás, fizika. A bölcsészeteket inkább megtűrték. A tudomány státusza hasonló volt a művelőéhez: annak is a csodájára jártak. Sokan megírták már, hogy ugyanakkor mégiscsak a körülmények sokféle különleges összjátéka tette lehetővé, hogy Einstein relativitáselmélete társasági téma lett, hogy „illett” tudni róla. De azért ez mégiscsak megtörtént. Ma ugyanis nehéz elképzelni hasonlót, bármiféle körülmények között is. Vagy ott van a spiritizmus (!), amit ma (úgy gondolom, okkal) áltudománynak tekintünk, de akkoriban ezt a dolgot nem lehetett annyira tudni. Kicsit azért lehetett – konkrétan ugyanis minden jobban „megkapart” szeánsz csalásnak bizonyult. De mégis, a spiritizmus is igen népszerű volt, és szintén a tudomány mindenhatóságát látták benne. Hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy ez (mármint az aranykor) a tudomány „természetes állapota”, holott nem volt és főleg nem lesz az.

A 20. század fordulóját, a század első évtizedeit még egyféle lelkes optimizmus jellemezte. A megelőző időszakot, a 19. század második felét pedig joggal nevezik a felfedezések korának: ekkor írják le a fajok döntő többségét, készülnek el a részletes, a mai értelemben is használható térképek és szótárak – ennek az áldozata Kőrösi Csoma Sándor is. A technika is beindult, a villamosság hatalmas teret hódított. Joggal lehetett azt hinni, hogy a nagy felfedezések, a fejlesztések a huszadik században „érnek majd be”. Ebbe a képzeletbeli sorba illeszkedett az első világháború is, a tankokkal, repülőkkal és tengeralattjárókkal. Aztán jött hamar a második világháború is – a ma ismert tudomány pedig ennek az örököse. Az atombombával és a radarral (de ide vehetjük a kriptográfiát és a korai számítástechnikát is) „beindul” már a ma katonai-ipari komplexumként ismert konglomerátum: vagyis az, ahol a tudomány és a technika egymásba ér, és az egészséget, értsd az egész hadsereget szolgálja. A tudomány ekkor hirtelen „termelőerővé” kezd válni, az atombombát követte a hidrogénbomba, berobbant az elektronika is, vagy hogy szándékosan egészen más területekről hozzak példákat, a katonák kísérleteztek a telepátiával (!) is vagy az „igazságszérummal” (más szóval olyan neuroaktív gyógyszerekkel, amelyekről az igazmondás kényszerét várták). Ez volt a tudomány igazi aranykora.

A tudomány alatt (mint máskor) természetesen most is főleg természettudományt értettek, de annak az „oldalvizén” azért más is megélt, és úgy-ahogy megél ma is. Azt remélhették, hogy ha „mindenre” pénzt adnak, akkor a világháborút követő áthiszterizált hidegháborúban áttörést lehet majd elérni. Ismét egy személyes anekdota következik erről. A nyolcvanas évek elején még mint „közvetlen előzményt” vettem kezembe a hatvanas évek elejétől írt könyveket és cikkeket. Mint afféle lelkes tudósjelölt, az utolsó betűt is elolvastam, így a köszönetnyilvánítást is. Láttam ezért, hogy akkoriban minden cikket a hadsereg finanszírozott. Nem lehetett olyan blőd témát kitalálni, hogy ne adjanak rá rengeteg pénzt – engem például az elméleti biológia érdekelt, nos, arra is adtak. Csakhogy aztán az Apollo program sikeres lett – és ebbe bele is bukott, mert közben a szovjetek meg feladták a holdprogramot. A hetvenes évek közepén ezért 60–70000 kutató és jól képzett technikus került Amerikában az utcára, a tudomány vergődése pedig kezdetét vette. Ha a holdprogramra nem kell pénz, akkor miért kellene a rákkutatásra? Pláne a többire. A rákkutatást azonban sokáig megmentette (vajon már múlt időt kell írni?) a gazdag öregek sokasága, de a művészettörténetet nem, ezért elsőként a bölcsészetek és humaniőrák indultak hanyatlásnak, és ez mostanra sokféle területet elért. (Ebben biztosan a „felébredés” jelensége is szerepet játszott, legkésőbb a hetvenes évekre már látni lehetett, hogy a szuahéli nyelvészetből nem lesz atombomba. Még nem volt globalizáció, de ez azért hamar elterjedt.)

II. AZ INTÉZMÉNYEK VIRÁGZÁSA

Egy pillanatra térjünk vissza azonban a második világháború utáni kellemes helyzethez. Ekkoriban sok lett a tudós hirtelen, holott „tudósnak lenni” – ez már a 19. század eleje óta is önálló foglalkozás volt. Igen, de sokáig marginális foglalkozás: elég, ha Petőfi ismert soraira utalunk („Tán a tudománynak éljek? A tudósok mind szegények!”). Látjuk azonban, hogy a huszadik század elejére a helyzet megváltozott, és ez adta a háttérét a második világháborús kibontakozáshoz: tudósnak, tudományos kutatónak lenni, ha az időközben tömegessé vált alkalmazotti léttel együtt nem is járt többé közvetlenül vagyonnal, de különféle kiváltságokkal igen (például utazások, kötetlen munkaidő – előbbi főleg a keleti blokkban tette vonzóvá a pályát, de nem csak ott; utóbbi még akkor is jelentős előny volt, ha a kutatás többnyire az „önkiszákmányolás” elvén működött és működik ma is, azaz a versenyhelyzet és más tényezők miatt a hétvégék és az esték gyakran munkával telnek – viszont az ügyintézéshez nem kell szabadságot kivenni). Mindez a kutatót mint „intézményi harcost” állítja elénk, akit az intézmény „megvéd”, és aki különféle intézményi jóléti programok fogadója (kedvezményes lakásprogramok, külföldi országokra érve: kedvező nyugdíjsémák). Az intézmények (kutatóintézetek és egyetemek, illetve egyetemi tanszékek)

korábban soha nem látott relatív anyagi bőségben tevékenykedtek. Ez még akkor is így van, ha persze folyamatos panaszkodás kísérte mindezt, a bőség tehát (ezért és másért is) viszonylagos volt, és nem tükröződött minden résztvevő saját helyzetértékelésében. A helyzet vázolt romlásával azonban az intézmények finanszírozása megváltozott, ami az anyagi helyzet és főleg az anyagi biztonság jelentős romlásával járt – és ez megint nemcsak Magyarországra igaz, hanem (ha különböző mértékben és eltérő módon is, de) mindenkit érint. Az intézmények ettől fogva kénytelenek a működésükhöz szükséges finanszírozás egy részét különféle „egyéb” forrásokból, mint pályázatok, szolgáltatások, ingatlangazdálkodás (!) biztosítani.

Az intézményi lét a tudósok az igazságtermelésben¹ elfoglalt helyét is meghatározza. A kutató tudós többé nem magányos igazságkereső, hanem – talán néhány kiemelt kiváltságos elme kivételével – egy közösség aktív része, aki a közösség módszereiben, igazságállításaiban, nézeteiben osztozik. A kuhni „paradigma” szó sokat bíralt sokszoros jelentései közül itt látjuk működni az egyiket: az „intézményi paradigmát”: azon ismeretek, vizsgálati és értékelési módok együttesét, amelyeket a kutatás sikeres művelője az adott intézményben elfogad és oszt, miközben paradox módon keveset tud róla – mint a hal a vizet, adottnak veszi. („Water? What water?”) Már e nézetek tételes megfogalmazása is az intézményhez és annak vezetőjéhez való lojalitás kényes kérdését veti föl, a megkérdőjelezése, vizsgálata pedig teljesen lehetetlen. Ahhoz egy másik intézménybe kell menni (ahol az arra alkalmas jelölt hamar elsajátíthat egy rokon, de nem éppen azonos másik intézményi paradigmát, nincs menekvés).

Kapcsolódó kérdés a kutatásértékelése. Ennek is minden intézmény kialakítja a sajátos gyakorlatát, ami tartalmazhat szélesen elterjedt elemeket (pl. egyéni vagy csoportos H-index, nem mert az olyan jó, hanem mert az olyan ismert), kevésbé általánosakat (pl. milyen kutatási pénzeket kell „behozni”), valamint a csak az adott helyre jellemző idioszinkráziákat is (hogy pl. hány PhD hallgatót témavezet valaki – ez hol számít, hol meg nem, bár egyre inkább igen, a kategóriák nem véglegesek). Mindez együttesen meghatározza, mit jelent az adott intézményben sikeres kutatónak lenni, ami természetesen ismét az igazságtermelésben elfoglalt hellyel függ össze. „Te hogyan ártasz?”² Ki gondolná például, hogy egy adott intézményben egy adott szakon csak vezető publikációkat szabad írni (tehát a kisebbeket egyszerűen nem írják meg, az egyszer elutasítottat pedig kidobják), mert minden más csak ront a H-indexen? (Ugyanezért ők konferenciára sem járnak, mert a H-indexet már egy *Proceedings*-beli cikk is lerontja. A példa természetesen valóságos, és magyar. Amikor az ember „rózsaszín csecsemőként” megszületik, nem gondol az ilyenekre...)

¹ Ez egy marxista szó, de nem ezért vettem át, hanem ettől függetlenül, mert olyan „pikáns” hangzása van.

² A politikából származó kifejezés, itt cinikusan alkalmazom.

III. A VILÁG MEGISMERÉSE

Most értünk el dolgozatom szándékolt csúcspontjához.

A világ megismerése szép cél. Szoros kapcsolatban áll azonban a társadalom elvárásaival és ítéletével, ami (lásd a pénzre mint univerzális értékmérőre tett korábbi megjegyzést) a finanszírozásban csapódik le. Elképzelhető, hogy lehet (a példánál maradva) szuahéli nyelvészetet kutatási pénz nélkül csinálni, de állások nélkül már nem; a bér feletti kb. egyharmadnak maximum a fele szolgál bármiféle kutatási célt, a kutatás tehát olcsó. De állás azért kell hozzá. (Az egyharmados adat német, bár műszaki közegeből származik, ahol sok mindent vesznek, bár a hazaihoz képest – ha nem is a német ipari fizetésekkel összehasonlítva – a bérek magasak. Lehet, hogy más országokban és más szakmai intézetekben eltérőek az arányok – mivel nem szeretnék a gazdaságtanhoz is „érteni”, ezért további spekuláció helyett ezt az adatot használom fel.)

Egyébként azért van ebben a cikkben annyi szó a pénzről, mert ha nem vagyunk naivak – márpedig nem vagyunk –, akkor a tudomány társadalmi értékelését a kutatásra szánt pénz, a fentiek szerint pedig főleg a bér tükrözi. Végül az, hogy melyik területen hány kutató dolgozik, hol hányan vannak. Persze ez sem ilyen egyszerű, mert a bért (tudjuk) nehéz közvetlenül eljuttatni a fogadójához, az egyetemek például szerte a világon elvben (!) sokféle lehetőséggel rendelkeznek, hogy egy-egy területet a saját hatáskörükben elsorvasszanak vagy felvirágoztassanak. (Ezt még a „hetedik kontinensen”, azaz Magyarországon sem sikerült megakadályozni, címkézett pénzek ide, kancellárok oda.) Látszólag tehát történetünk az autonóm, a döntéseit maga hozó intézmény falai között véget ér. Csakhogy nem ez a helyzet, főleg hosszú távon nem; a területek közti szolidaritásra tartósan számítani naivítás, az intézmény vélt vagy valós saját érdeke pedig a tágabb közeg, a teljes társadalom felé mutat. Ezek miatt én legalábbis azt gondolom, hogy minden terület végül is nagyjából annyival fog gazdálkodni, amennyire a külső társadalom fontosnak gondolja. (Emögött mindenféle evolúciós meg mobilitási megfontolás is megjelenik – például ha valahol tartósan rosszabb a helyzet, onnan elmennek, stb. –, szóval lehet, hogy én mégis optimista vagyok? Mármint legalábbis abban, hogy ezek számítanak.)

A szolidaritás hiánya tehető felelőssé azért, hogy az USA-ban sorra zárnak be a non-STEM (STEM = *Science, technology, engineering, and mathematics*) programok, miközben a fizikának (még) jól megy. Először a PhD program zár be, mert a végzettek nem kapnak állást, és aztán ez továbbgördül a mesterképzésre, majd az alapképzésre, hogy végül aztán, amikor néhány évig arra se jelentkezik elegendő hallgató, megszűnjenek a tanszékek is.

A „hogyan élünk, hogyan cselekedjünk?” kérdésekben Kant fontos iránymutató, morális fáklya. Kategorikus imperatívuszai helytől és körülménytől független morális helytállásra sürgetnek. Ezek szerint nem azért nem való embert enni, mert nem illik, vagy mert az mondjuk mérgező volna vagy nem eléggé táp-

láló, hanem mert deontikus értelemben helytelen. Sok mindennel foglalkozik gondolatmenete során Kant, a csalással és megtévesztéssel, a lopással, a gyilkossággal és öngyilkossággal, vagy akár a lustasággal és az állatkínzással is. De nem foglalkozik a tudománnyal és a világ megismerésével.³ Nincs tehát olyan kanti imperatívusz, hogy „menj és ismerd meg a világot”. A mi társadalmunk, ma, úgy működik, hogy ez is benne van a „társadalmi szerződésben”. Ezért keletkezik az a látszat, hogy ez nem lehetne másként.

Tudomásul kell azonban venni, hogy egy társadalom dönthet úgy, hogy nem ismeri meg a világot (vagy hogy többé nem foglalkozik ezzel), hanem más dolgok érdeklik. És itt nemcsak a dolog gyakorlati részéről van szó, mert praktikusan persze dönthet úgy egy társadalom (vagy vezetői), ahogy csak akar(nak). De ezek a döntések bírálhatók, és ha rossznak bizonyulnak, akkor elítélhetők. Ha más nem, a történeti távlat meghozhatja ezt az ítéletet: később majd jönnek olyanok, akik elvetik elődeik egyik vagy másik elvét és a belőlük fakadó gyakorlatot. Azt azonban nem látni, hogyan lehetne egy társadalom elítélhető azért, mert nem csinál (nem finanszíroz) tudományt.

A társadalmak egy része eddig is így élt. Igaz volt ez a „primitív” népek jó részére, és nem kell radikális kulturális relativistának lenni ahhoz, hogy lássuk, igazából nem is olyan primitívek ők. A sokféle eszkélista, elmenekülő divatja jól mutatja ezt. Jóval kevesebben akarnak Észak-Koreába menni (bár még ez sem nulla azért!), mint a yanomamók közé. Tehát ezek az emberek úgy vélik, hogy „ott is” lehet emberként élni (vagy hogy ott jobban lehet – legalábbis ezt gondolják sokan), miközben a tudomány aktív csinálása nem merül fel ott a lehetséges tevékenységek és a betölthető társadalmi szerepek között. A kulturális relativizmus amúgy szintén ugyanebből a gyökérből nőtt ki. Margaret Mead és mások ugyanis jól éltek a „primitívek” között, és kiderült számukra, hogy ez nem lehet véletlen: végül a nyugati társadaloméhoz hasonló struktúrákat fedeztek fel a másik világban. Feltételezték, hogy ezek semmivel nem rosszabbak, csupán „mások”, és máris megszületett a kulturális relativizmus, a civilizációk egyenértékűségének eszméje. De nekünk nem kell most a kínzó kérdéssel foglalkozzunk, hogy csakugyan így van-e mindez, hogy a kultúrák tényleg egymás mellett és nem egymás felett vannak-e. Az ugyanis bizonyos, és ez nekünk elég, hogy nem csak egyetlen kultúra lehetséges, hogy az alternatívák önként választhatók, és hogy nem mindegyikükben ismert a tudomány.

Bizonyos az is, hogy Európában sem volt mindig cél a világ megismerése. A Római Birodalomban a mérnöki tudományok és a technika ugyan roppant fejlett volt, de a tudomány nem volt az: a régi rómaiak nem törődtek az ismeretek folyamatos bővítésével, nem hoztak létre ebből a célból intézményeket, nem kutattak. Bár nem ismert előttem a kutatásra és kísérletezésre vonatkozó római

³ A kettő között, leegyszerűsítőn, de szerintem jóindulatúan, most egyenlőséget tételezek fel.

tiltás sem, de azért a tudomány még „fű alatt” sem lehetett vonzó, mint a középkori Európában, amikor a tudósok napközben tanítók vagy szerzetesek voltak, és ezt tudjuk róluk. A középkorral ellentétben nem ismertek azonban a római korból származó nagy felfedezések, és hirtelen nem is tudok római tudóst vagy akár filozófust (!) se mondani. Persze utána nézve azért kiderül, hogy nem könnyű az ismeretek elől „elugrani”, úgyhogy a korai biológia vagy geográfia leírásai azért a tudás bővülését hozták.⁴ Mindez nem kisebbíti a rómaiak érdemeit, sőt: szinte felfoghatatlan, hogyan volt lehetséges a kor a mondottak miatt nagyjából változatlan viszonyai között egy ilyen birodalmat és annak városait létrehozni és fenntartani (Róma városának már akkor négymillió lakosa volt – gondoljunk bele, mit jelent ez logisztikai szempontból). De a tudomány nem kellett nekik.

Nem kell a tudomány a fentiek értelmében a „primitív” népeknek sem. Azért persze ők is törődnek a világ – a saját világuk – megismerésével, de ez nem szervezett keretek között zajlik. Annál érdekesebb egyébként, hogy a népi biológia (Brent Berlin és mások révén) kiderítette, hogy mindenütt – Dél-Amerikától Indonéziáig – azonos módon osztályozzák az élőket, és először is elkülönítik őket a nem-élőktől, aztán pedig fajokat definiálnak, amik növényekre és állatokra oszlanak, stb. Sőt, a mai európai gondolkodással megegyező módon a fajhoz tartozást magyarázati szerepben is használják („azért morog, mert tigris”). Vagy ott van a népi fizika: egy leeső csésze alá beteszem a lábamat (hogy az esést tompítsa, és a csészét esetleg megmentse), de egy kőből készült szobor alá nem. Mindez igen váratlan és impozáns, arra csábít, hogy a népi X-et naiv (korai) X-ként fogjuk fel (ahol X lehet biológia, fizika, sőt pszichológia vagy más) – de ez éppen a dolog lényegét hamisítaná meg: a szóban forgó ismereteket, bármennyire is emlékeztetnek a tudományos tudásra, egészen más célból és más eszközökkel hozták létre. Ha már kapcsolatot tételezünk fel a modern tudománnyal: feltehető a gondolat, és érdemes lehetne megvizsgálni, hogy a népi X-nél valami közös emberi alapról van szó, ami aztán utat talál a megfelelő tudományba is. Kb. ahogy a katolikus vallás húsvétjában és a templomok vízköpőiben tovább él a pogány hagyomány: bár ott feltehetően egyébről is szó volt, de az is szempont lehetett, hogy ne kelljen mindent „előlről kezdeni”, úgy, hogy azt nem lehetne mihez kötni.

⁴ Julius Caesar a földrajzi tudás egyik értékes forrása, hódításai során tett éles szemű megfigyelései révén. A kb. 150 évvel későbbi Galenus pedig (aki eredetileg görög származású) a gladiátorok orvosa volt, és számos orvosi könyv tudós szerzője. Hippokratészt is nem kis mértékben rajta keresztül ismerjük. Elsősorban összegző volt azonban, és (a mai szemnek is) iránymutató hatású: felismerte például, hogy az orvosláshoz anatómiai ismeretek kellenek. Nem akarván munkás és feltehetően sikeres életének érdemeit kisebbíteni, mégis, ő is a fentebbiek illusztrálására alkalmas. A lábjegyzet forrása a római tudományra szakosodott weboldal, főleg https://www.ancient.eu/Roman_Science/ és <https://www.ancient.eu/Galen/>.

IV. A TUDOMÁNY MAI BAJAI

A mai (európai típusú) tudomány bajainak két fontos forrása, hogy a tudomány sikeres, és hogy nem. Sikeres, mert létrehozott már bőséges és (többé-kevésbé tiszta) energiát, vagy elegendő táplálékot (most már nyolcmilliárd embernek: a felmerülő éhínségeket nem az előállítás problémái okozzák).⁵ És nem az, mert hol van a rák gyógyítása (amit annyit ígértek), vagy miért lesz időközben új népbetegség az allergiából? Mindkét tényező, a siker és a sikertelenség is a tudomány ellen dolgozik. A siker azért, mert „a mór megtette kötelességét, a mór mehet” (Friedrich Schiller); fölösleges a kutatást tovább finanszírozni, ha az már eredményre vezetett. A kudarc pedig azért, mert ki akarná a pénzt tovább égetni? A hetvenes években azt mondták, „már csak pár év” az univerzális rákgyógyszer, nos, és hol van? (Persze, a siker főleg technikai és technológiai tényezők alkalmazhatóságán múlik, a kudarc mögött pedig seregnyi új ismeret lehet – például hogy a rák nem is egyféle dolog...) De a lényeg, hogy a tudomány megítélése drámaian romlik. (A fentiekben azt igyekeztem jelezni, hogy a siker és kudarc tulajdonképpen nem érinti magát a tudományt. De ezt kevesen látják így.)

Belejátszik a megítélés romlásába a jóléti világ kialakulása is. A mobiltelefonos, autós, frizsideres, mosogatógépes, házimozis világban „minden” csak pénz-kérdésnek tűnik, és pénz az van bőven. Feltehetően sokan képzelik ezért, hogy „már mindent tudunk”, és „amire szükség van, azt csak meg kell venni”. Egy tényező lehet ebben az internet, az adatok univerzális hozzáférése. Valóban, szinte nehéz olyan kérdést feltenni, hogy a Google ne adjon rá 10-20-200 találatot. Chris Anderson, a *Wired* magazin alapítója ezért azt írta, nincs többé szükség kutatásra, csak keresésre: minden válasz „odakint” van. Valljuk be, hogy ez igaz is az esetek igen nagy többségében: megint csak, finom tudásra van szükség ahhoz, hogy lássuk, nem mindenre.

A tudomány (számos része) ezen felül a laikus számára egyre kevésbé érthető terminusokba burkolózik, a hétköznapi élettől távol eső területeket (közte a mikro- és makrovilágot) kutatja. Hogy ennek az átlagember számára nincs jelentősége, azt jól mutatják a koronavírus kapcsán elterjedt, nekünk mulatságos idézetek: „miért, maga látott már vírust?”. A kérdés egyszerre mutatja a közvetlenül az érzékszervekkel birtokba vehető világ kiemelt jelentőségét a megismerésben és a tudományba vetett bizalom alapvető megrendülését (így vagy úgy, de „vírusok egyik esetben sincsenek”).

Azt, hogy a tudományba vetett bizalom megrendült, sokan és sokszor elmondták már. Ennek egyik vélhető oka megint csak a jólét, egy másik a vele

⁵ A mobiltelefon talán még jobb példa a tudomány (mármint a techno-tudomány) sikerességére. A hardver egy komoly grafikus számítógép egyre jobb digitális kamerával, a szoftver pedig több évtized mesterségesintelligencia-kutatásának eredményeit tartalmazza, a beszéd-felismeréstől az útvonaltervezésig. És akkor az akkumulátorról még nem is beszéltünk...

járó unalom – az, hogy érdekesebb lehet egy vitatott állítás (hátha „van benne valami”), mint egy steril igazság. Amúgy pedig az egésznek az oka most valójában mindegy, mert számunkra maga a jelenség a lényeges: az, hogy a tudomány korrekt unalmával szemben népszerű az oltásellenesség, a lapos Föld- (!) teória, mindennemű áltudomány, meg a vad összeesküvés-elméletek (chemtrail, a vírusok biológiai fegyverek stb.). Nem feladatunk most ezen összetett jelenség saját jogon való boncolgatása. Lehet, hogy a tudományellenesség mögött hatalomellenesség is áll. Másfelől azonban a tudományt bírálók vezetői nem biztos, hogy mind „hülyék”. Évtizedeken keresztül elhanyagolták, elhanyagoltuk a tudományos kommunikációt. A tudományt ellenző elméletalkotók ezért arra figyelhettek fel, hogy a tudomány képviselői elkényelmesedtek, sokszor azt tűnnek sugallni, hogy valamire elegendő rámondani, hogy „tudományos”, és pusztán ettől mindenkinek tátott szájjal kellene hallgatnia, ami következik. Az pedig, hogy valami tudományos, esetleg csak azt jelenti, hogy „mi” csináljuk, a tudomány felkent papjai – miközben a tudományos kutatás tömegesedése miatt egyre inkább világos, hogy a tudomány mindössze egy foglalkozás, „mint minden más”, sőt, a bevezetőben mondottak értelmében legfeljebb olyan. A tévében nyilatkozó tudósról pedig néha ordít, hogy „magamfajta fickó”, akkor hát miért én hallgatom őt, és miért nem fordítva – kérdezik sokan.

A kommunikációban amúgy sem a tudomány a bajnok, a többi résztvevő ügyesebb. A tudományos kutatók egy része ugyanis most se érti, hogy „mi a probléma”, eszükbe sem jut a „közönségnek játszani”. Ez természetesen akár pozitív gesztusnak is lenne (!) értékelhető, az autonómia kifejezésének. A sas nem kapdos legyeket, beszéljenek csak. Úgy gondolom azonban, valójában egy súlyos és potenciálisan nagy hatású tévedésről van szó. A „mamák adójából” kutatunk ugyanis, és a „mamáknak” joguk van tudni, mi történik a pénzükkel. Ugyanezért minden közpénzből végzett kutatás eredményét helyes és ma már meg is követelt nyilvánosan elérhetővé tenni. Reálisan nem várható persze, hogy az adózó elolvassa a publikációt, még kevésbé, hogy hasznát is veszi, bár ezt azért területe válogatja. Mindenesetre jellemző, hogy e szempontra az általam ismert gyakorló kutatók többsége ugyanúgy gondol – azaz sehogy –, mint a kommunikáció egészére. Sokszor közelharcot kell folytatni az adatok vagy a publikációk nyilvánosságra hozásáért, és sokan ezt úgy oldják meg, hogy közben semmilyen szabályt nem tartanak be. Sőt, találkoztam olyannal is, aki szerint az állam kötelessége az (volna..., tegyük hozzá, és ezért az illető nagyon fel volt háborodva, hogy nem ez történik), hogy odaadja a pénzt (a kutatási pénzt és a bért) és ne tegyen fel semmiféle kérdéseket. A magam részéről azonban én ezt tudományos bolsevizmusnak⁶ tartom, ami sok kárt okozhat.

⁶ Pontosnak szánt szó. Az eredeti bolsevikok – történelmi tény – nevükkel ellentétben maroknyian, azaz igen kevesen voltak, de úgy gondolták, náluk az igazság. A bolsevizmus

V. A JÖVŐ

Hogy a tudomány helyzete, főleg az egzisztenciális helyzete romlik, nem új keletű felismerés, sőt közhely. Beszédesnek tartom azonban, hogy miközben ez zajlik, sőt egyre gyorsul (s mint a sarki jégsapkák olvadása, régóta a visszafordíthatatlan sávban van), sokan mégse vesznek róla tudomást, és úgy gondolják, minden rendben van.

Közhely szintén, hogy ugyanakkor sokak szerint a koronavírus⁷ újra felértékelte a szakértelmet. Valamihez érteni, sok évet tanulni, aminek az eredménye nem rögtön látszik meg az emberen, nem úgy, mint a „gyúrás”, ez újra sikeres lehet, mondják. Tehát a tudomány művelése is újra „szexi” lesz? Ez az írás éppen abban az időben születik, amikor erről beszélnek, de még nem tudjuk, mi a helyzet. Talán igen, de inkább nem: én a magam részéről óvatosabb lennék. A fertőzés első hulláma okozta ijedtségben persze a tudósok „szoknyájához” futott mindaz, aki amúgy a „lélekhalászok” áldozata lehet, vagyis az, aki tulajdonképpen nem tudja, mire hallgasson. De az első ijedtség (itt Európában) már elmúlt. Jövőre (2021-ben) inkább megpillanthatjuk a társadalom véleményét. Most „könnyen nevet” a tudományos kutató a jól fűtött lakásában: de a tudomány finanszírozása mindig nagy késéssel történik, idén a tavalyi adóból élünk és kutatunk, jövőre pedig..., nos, az ideiből. Ezért ha nagyon optimisták vagyunk, a szokott mechanizmus a tudományt „csak” a GDP csökkenésének arányában, azaz 10-20-30 (!) százalékkal veti vissza. (A GDP-re vonatkozó becslések állandóan változnak, a válság kezdetén 2020-ra 5%-os mínuszt jósoltak – ez persze csak a közvetlen hatásokkal számolt, és azokkal sem mind –, most épp 20%-nál tartanak, de ez még fog nőni.) Nem szeretnék pesszimizmusra buzdítani, ezért most rosszabb forgatókönyvekről ne is beszéljünk. Az elosztást végzők személyes ízlése és a versengő területek érdekérvényesítési képessége (lobbiereje) befolyásolja majd, hogy ki mit kap 2021-ben – azaz most, és ezen túl is. Az elmúlt 30-40 év egyik tanulsága ugyanis éppen az, hogy a tudományfinanszírozás (pártfüggetlenül) egy „racsni”, a megszorításokat szinte sosem követte egy-egy látható, egylépéses felengedés. (Mindig kúszva araszoltunk visszafelé, és ezzel a tudomány véleményem szerint azért elérte, hogy a – hazai és nemzetközi – helyzet ezekben az évtizedekben végül is nem romlott lényegesen, legalábbis átlagosan szólva.)

De most új helyzet van. Prognosztizálható ezért, hogy a tudomány alatt „beszakad a jég” – persze itt is nagy különbségek lesznek az országok között. Az okosabbak ugyanis tudják, hogy akárcsak az oktatásba, úgy a tudományba is

része volt az a gondolat is, hogy az igazság birtoklása bármire feljogosít, nincs helye „olcsó érzélgősségnek” vagy „moralizálásnak”.

⁷ Természetesen egy konkrét koronavírusról, a COVID-19-ről van szó. Noha a jelen írás igyekszik elkerülni a túlzott aktualitás csapdáit, az azért mégiscsak tény, hogy a „koronás időkben” született, és emiatt igen nehéz kikerülni a vírusra tett utalásokat.

hosszú távon megéri befektetni. Sajnos azonban, mint az evolúciós versengésnél általában, nem valami külső mércéhez, hanem csak a versenytársakhoz képest kell valamivel jobbnak lenni annak, aki magának előnyt akar. Az elosztás elveit a fentiek szerint, úgy gondolom, nem lehet megjósolni, de az várható, hogy (világszerte) elsősorban a konkrét eredményeket ígérő nagy területek kapnak pénzt, vagyis a mesterséges intelligencia igen, a filozófia nem.⁸ A szociológia pedig részben. A többit „házon belül” elintézik a döntéshozók. A világ megismerése, az igazságtermelés még jobban háttérbe szorul, a szolgáltató arc erősödik.

Tudományra persze mindig is szükség lesz, és ez megtévesztő lehet. Igen, de csak mint „szükséges rosszra” lesz rá szükség, mint (ahogy említettem) igénybe vett szolgáltatásra – már megint a fodrásznál tartunk tehát. Amikor a vírusfertőzés első hulláma közben az átlagember a tudománytól várta, hogy „csináljon valamit”, akkor ezért véleményem szerint nem (vagy nemcsak) a minőségi tudáshoz való üdvözlendő visszatérést kellett ünnepeljük, hanem egy megalázott helyzetet kellett tudomásul vennünk. A tudomány „csináljon valamit”, azért, mert ez a dolga. Azaz pontosíthatjuk, hogy „csináljon már valamit”. Elvárta a közvélemény, hogy a szolgáltatást elvégezzük, a problémát megoldjuk. Természetesen nem zárható ki, hogy volt mindebben a tudományos tudás újraértékelése is, de beszédesnek tartható ugyanakkor, hogy mekkora volt a csalódás, amikor kiderült, hogy nem oldottuk meg, „tudja a fene”. Amikor láthatóvá vált, hogy a szakértők vitatkoznak, az egyik A-t mond, a másik B-t (de bármit, csak A-t nem). Fizetjük őket, és mégse tudják megmondani a „tutit”? A tudomány-filozófia fejlett tudása szükséges ahhoz, hogy értsük, a tudományban semmilyen tudás soha nem végleges, és igazából örülni lehetne annak, hogy a tudás a szemünk előtt alakul ki vagy át. De az átlagember nem így gondolkodik. Azonnali eredményt szeretne, és hozzá bizonyosságot – amúgy is, ebben az áltudományok verhetetlenek, ott soha nincs kétely. Mindez nem tesz jót a tudomány megítélésének. Egy másik olvasat szerint egyébként a tudomány végtelenen alulfinanszírozott, mert még arra sem volt elég pénz benne, hogy a vírusfertőzéssel kapcsolatos kérdéseket tisztázzák.

De az, hogy orvosra-biológusra, számítógépre, miegymásra szükség lesz, és hogy ezért számos szakma jövője biztosított, nem kell, hogy könnyelműsége biztasson. Egyrészt, ahogy erről már többször volt szó, mindez a változó, sőt megváltozott körülmények között történik. A kutató tudós ezért nem gondol magára már úgy, mint aki egy fontos küldetést végez – és még fontosabb, hogy a társadalom sem gondol erre így. Már nem a tudós a társadalom szócsöve. Másrészt, ez nem a tudomány egészét érinti, nem a tudomány maga értékes – en-

⁸ Többé-kevésbé e szakma kenyerét ettem húsz évig, ezért jól tudom, hogy a filozófia nem azonos a filozófusokkal. Utóbbiak Magyarországon már régóta nem csak filozófiából tartják el magukat, ezért a tevékenység (mely más területekkel összehasonlítva igen olcsó, a híres vice szerint csak papírra és ceruzára van hozzá szükség) folytatódhat.

nek egyik vetülete, hogy csak annyi pénzt és megbecsülést fognak ide helyezni, amennyi feltétlenül szükséges, és egy fillérrel sem többet. A közeli jövőt mindez sötét színekkel festi.

Hosszabb távon nem lehetetlen ugyanakkor, hogy valamivel jobb lesz a helyzet, akár megváltozhat a politika is (bár ennek egyelőre semmi jele). Könnyen kiderülhet, hogy a tudomány lenyesése rövidlátó döntésnek bizonyul. Ez, meg a gazdaság 10-20-30 év alatt várható teljes normalizálása majd egyszer újra a megszokott helyzetet hozhatja létre, amikor a tudomány tulajdonképpen „elvan”, sőt a „farvizén” sokféle áltevékenység is (ahogy ezt mondani szokták: szerény, de azért nem sértő) finanszírozásra találhat. Persze, ha a válságok állandósulnak, ha új fertőzések tarolnak, és közben az összes itt nem említett bajok érvényre jutnak (egyet, a klímaváltozást említek meg), akkor az említett pozitív fejleményekre, érdemi visszarendeződésre ebben az évszázadban nem számíthatunk. (Utána pedig ki tudja, mi lesz.)

A jelen helyzet közben nem annyira rossz, mint ami látszik belőle. Ha például egy kutatói állást meghirdetnek valamely területen (mondjuk angolul), akkor arra kb. 400 pályázat érkezik. Korábban pár tucat volt, ilyen drámai a helyzet? Nos, ettől önmagában még nem, mert ugyanaz a 400 fő pályázik a világban, csak most a feljavult kommunikáció miatt mindenki értesül róla. (Bírálóként ugyanakkor elmondhatom a nyilvánvalót, hogy a 400-ból nem lehet egyet igazságosan kiválasztani. Talán ki lehetne tízet, de egyet nem. Sokan vetették már fel ezt a problémát, de megoldás nem született.)

De azért ha borongani akarunk, arra is van ok. Tegyük fel, hogy a 400 pályázatból végül így-úgy-amúgy kiválasztásra kerül egy. Sajnos sokszor az a tapasztalat, hogy végül nem vesznek fel mégsem senkit, „mert nincs rá pénz” (noha a pályázat kiírása rektorhoz vagy igazgatói engedélyhez kötött, és forrásvizsgálat előzi meg, magyarul eleve csak abból lesz pályázat, amire – akkor még legalábbis – van forrás). Tehát az elvonás folyamatos, ezért a területek leépülése is az. Állandó állások ezért és másért lényegében nincsenek. Az USA-ban így aztán a posztdoktor korú vagy abból éppen „kiöregedett” kutatók sokasága – harmincöt, maximum negyvenéves emberekről beszélünk – óraadóként kénytelen megélni, ahol mai áron 500 USD-t ér egy tantárgy egy félévben. Nagyon szerencsés ember az, aki (főleg a nagyobb városokban) helyben tud ilyet kapni, a többség utazni kénytelen. Az 500 dollár egy félévben lényegében a benzint fedezi, tehát 2-3-4 tárgyat kell szerezni, sokszor ugyanennyi egyetemen, ennyiszor autózva. Közben este és éjjel írják az újabb publikációkat és reménykednek egy sikeres álláspályázatban. (Angol ismerős mesélte, aki amúgy ötvenöt körül jár, hogy ő már nem hitte, hogy neki valaha „rendes” állása lesz, aztán mégis professzor lett belőle⁹ – a jelenség tehát nem csak az USA-t érinti. És persze van, akinek soha nem sikerül.)

⁹ Az angolszász országokban ez egy ún. *tenured position*, azaz végleges állás, sok kiváltsággal.

Vagy ott vannak a *for-profit-university*-k, amik céggként működnek és a haszonra hajtanak. Minden megspórolt tanár bére csak növeli ezt a hasznot. Nem csoda tehát, ha egyik úttörői a MOOC-oknak (*Massive Open Online Course*), amikről ma Magyarországon is sokat hallani, mert a MOOC olcsó, és nem kell hozzá folyamatos tanári jelenlét. A koronavírus miatt mindannyian online voltunk kénytelenek tanítani (egyetemi ember vagyok Magyarországon és félig az Németországban, mert ott is tanítok). Volt, aki előre videóra vette az előadását, nehogy valami gikszer legyen. Egy MOOC ettől alig különbözik, csak a hallgatói mások.¹⁰ Persze, aki videóra vette, az önként dugta fejét a hurokba. Jövőre (és soha többé) rá semmi szükség. A magyar (és USA-beli) egyetemek ugyan egyelőre nem *for-profit* módon működnek, de egy állás az egy fizetés, a pénz mindig jól jön. Egyelőre (megint csak, Amerikától Magyarorszáig) sokan, látva a potenciális fenyegetést, a konzultációk, az olvasmányok és egyéb, elvben évente szükséges dolgok felé menekülnek, és egyelőre ez működik. De vajon mi lesz, ha (más okból) 50% leépítés következik?

Nem volna jó elveszni az aktuális részletekben, például sokan a Trump-kormányzat alatti vélt tudományellenességtől félték (sorban kaptam ezért a kétséges becsített petíciókat), ami aztán nem következett be (egyáltalán nem szeretnék ezzel a témával foglalkozni, tehát kommentálni sem). A mi témánk nem ez volt, hanem a tudományos kutatás társadalmi helyzete – az aktuálpolitikától függetlenül. Ha van egyébként kapcsolat, az majdnem fordított: a társadalom formálja mind az aktuálpolitikát, mind a tudományt, mind annak megítélését.

Amerikai professzor ismerősem tizenöt éve¹¹ nyafogta el (vicces volt: nekem, a magyarnak), hogy a tudománynak vége („the end of scholarship”, mondta teátrálisan).

VI. ÖSSZEGZÉS

A magam részéről, mint, gondolom, kiderült, nem vagyok optimista a tudomány társadalmi szerepét illetően. Egy viccesnek szánt befejező anekdotával szeretném ezért az egészet „felkönnyíteni”. Egyik hazai munkahelyemen (konkrétabb is lehetnék, de nem vagyok) X az én szobámon keresztül járt a sajátjába.

¹⁰ Azt lehetett pár éve hinni, hogy a MOOC-világ legtöbbször munkanélkülivé teszi. Ez különben még bekövetkezhet, mert az okok nem változtak meg. Az egyetemek szerencsére „lassan ébrednek”: ugyanis MOOC formában szinte minden (elméleti) kurzus elvégezhető, a kérdés csak a megszerzett kreditek elfogadása. (Az összes technikai kérdést, hogy ne lehessen csalni, mást küldeni stb., már régen megoldották.) És persze a legsikeresebb MOOC-okat az adott témák vezető szakértői tartják: állítólag ezért egyes stanfordi fizetős online kurzusoknak 20-30 000 (!) hallgatója van, ami persze számos új kérdést vet fel, és az alkalmazotti szerkezet jelentős átalakításához vezet. Jóval kevesebb tanárra, de jóval több dolgozatjavítóra van például szükség.

¹¹ Világos, azóta is eltelt tizenöt év, és itt vagyunk.

Minden nap megállt az asztalom mellett, és csak úgy dőlt belőle a feketeség, hogy „a világnak annyi”. Aztán megrázta magát és elment, én meg ott maradtam a felébredt sötét gondolataimmal. Jó sokáig eltartott, amíg magamban megszülettem a választ (amit persze soha nem mondtam ki): nem a világnak annyi, hanem neked!

Nagyon remélem, hogy itt is csak arról van szó, hogy az írásból kiolvasható pesszimizmust nem a külső tények, hanem azok belső percepciója okozza.

Állampolgári tudomány és közösségi filozófia

I. BEVEZETÉS

A tudomány keresztül-kasul társas tevékenység. Jóllehet a hagyományos szemléletű tudománytörténeti áttekintések máig a kiemelkedő tudós génuszok: Eukleidész, Hippokratész, Galénosz, Galilei, Newton, Darwin, Einstein, Freud, Crick és Watson munkásságára összpontosítanak, azt sugallva, hogy felismeréseik az egyéni, elkülönült elme rendkívüli teljesítményei, tisztában kell lennünk azzal is, hogy a nagy tudományos felfedezések mindig komplex kulturális, történeti, társadalmi környezetben történnek, nyernek igazolást. A tudomány társadalmi intézmény, amelynek fenntartásában így vagy úgy az egész társadalom részt vállal. Ahogy a tudomány egyre professzionálisabb, ezáltal zártabb vállalkozássá válik, eközben egyre több tudós vesz részt egyre több és egyre költségesebb kutatói munkában, társadalmi szerepük újragondolásának igénye is sürgetőbbé válik.

Lehet-e beleszólása, hozzájárulása a társadalom egészének, az egyes állampolgároknak a tudomány alakításába, szervezésébe, finanszírozásába, felhasználásába, vagy továbbra is elégedjünk meg azzal a felfogással, miszerint a tudomány inkább elszigetelt része társadalmi életünknek, a szakértői közösség belügye? Mai társadalmaink leginkább két teljesítményre büszkék, ezek mentén jelölik ki követendő eszményüket: az egyik a tudományos, technológiai előmenetel, a tudás felhalmozása, életünk jobbá tétele az eszközök finomodása által, a másik a demokrácia, az egyéni és közösségi szabadság, önrendelkezés, a társadalmi igazságosság előmozdítása. A két szempont kapcsolódása annyiban egyértelműnek tűnik, hogy a demokráciákban jobban működik a tudomány, mint a diktatúrákban. A demokrácia, illetve a tudomány, a tudományos intézményrendszer, valamint a technológia között azonban bonyolultabb összefüggések is feltárhatók, amelyek az elmúlt évtizedek filozófiájában hangsúlyosan meg is jelentek (Agazzi 1996; Goldman 1999; Brown 2009; Kitcher 2011).

Írásomban olyan újabb nemzetközi gyakorlatokat mutatok be, amelyek célja, hogy az állampolgárok tudománnyal kapcsolatos vagy tudományban való aktív részvételét mozdítsák elő, így a közösségi tudomány (*community science*), az állampolgári tudomány (*citizen science*), a tudomány kávéház, ezzel együtt az általam

is képviselt filozófiai kávéház, bioetika kávéház, halál kávéház (Nemes 2014) eszméjét és gyakorlati formáit. Ezek a nyilvános aktivitások a közösen végzett tudomány gyakorlati példái, önmagukban is a demokrácia modelljei, miközben a tudományos gondolkodás természetét is új fényben világítják meg.

II. TUDOMÁNY ÉS DEMOKRÁCIA

A tudomány nem demokratikus, abban az értelemben, hogy nem a többségi vélemény a meghatározó egy tudományos hipotézis elfogadásában, hanem a független igazolási alapok és eljárások, empirikus tapasztalatok, valamint az elméletalkotás formális szabályai. Bár mindig érdekesek az arra vonatkozó felmérések, hogy az emberek miként vélekednek egy-egy tudományos kérdésről, például az evolúciós elméletről, ezek a szociológiai adatok aligha perdöntők azok eldöntésében. A tudomány nem arról szól, hogy az emberek többsége mit gondol a világról, hanem hogy ténylegesen mi igazolható objektív kritériumok alapján. Bármennyire is magától értetődő legyen ez az állítás, a valós helyzet biztosan bonyolultabb, akár a tudományra, akár a demokráciára vonatkozóan. Egyrészt a tudományos kutatás társadalmilag és kulturálisan beágyazott, a felfedezés és az igazolás kontextusában egyaránt, másrészt a demokráciának is létezik többféle felfogása. Az egyszerű többségi vélemény elfogadása, függetlenül annak forrásától, mára kiegészül a sokkal dinamikusabb részvételi vagy *deliberatív* (tanácskozó) demokrácia felfogásával, amely magát a vélemények kialakítását is érdemi nyilvános viták, eszmecsere eredményének tekinti, normatív módon. Nem egyszerűen elfogadjuk a többség eleve adottnak tételezett véleményét, hanem ezeket a nézeteket is közösségi környezetben alakítjuk ki.

A demokrácia és tudomány viszonyának elemzését gyakran két szempontra redukálva találjuk. Az egyik szempont a tudomány finanszírozására, a másik a tudományos eredményekhez való hozzáférésre vonatkozik. Az első szempont arra utal, hogy átláthatóvá kell tenni a tudományos kutatásokra fordított források elosztását, azaz fontos tudatosítani, hogy a tudományos kutatások nagy költséggel járnak, lehetőséget kell biztosítani az adófizető állampolgároknak, hogy véleményt nyilvánítsanak arról, hogy közpénzekből milyen jellegű kutatások finanszírozásához járulnak hozzá, illetve mennyiben tartják ezeket fontosabbnak például az oktatás, az egészségügy, a kultúra, a vallás, a gazdaság- vagy haderőfejlesztés támogatásához képest. A másik szempont arra utal, hogy az adófizető állampolgárok által finanszírozott kutatások eredményei milyen formában használhatók, illetve tehetők hozzáférhetővé, beleértve ebbe azt is, hogy milyen jellegű kötelességei vannak a közalkalmazásban álló vagy magánfinanszírozású kutatásokban részt vevő tudósoknak eredményeik nyilvános megosztásában (Z. Karvalics 2019a, 2019b).

A két megközelítés közös feltevése, hogy a tudomány olyan jellegű autonómiájára alapulnak, amely azt feltételezi, hogy a tudományos kutatás jórészt hozzáférhetetlen a demokratikus viszonyok között élő állampolgárok számára. Van egyrészt a tudomány és van másrészt a demokratikus közélet, a kettő egymástól függetlenül, külön elvek és intézményes logika mentén működik, találkozási pontjaik a szabályozás, finanszírozás, illetve a felhasználás területén jelentkeznek. Abban nagyjából mindenki egyetért, hogy a tudomány jó és hasznos, az eredményei – a tudás és technológia révén – jobbra teszik az életünket, így megéri a befektetett költségeket, abban viszont eltérhetnek a vélemények, hogy pontosan hogyan és milyen feltételek, költségek mellett érdemes ezekre az eredményekre szert tenni. Ki döntsön afelől, hogy a közösség, egy adott ország lakossága mennyi pénzt áldozzon fizikai, biológiai vagy orvosi alap kutatásokra, ha ugyanezeket a forrásokat fordíthatnák gyógyellátásra, nyugdíjakra, oktatásra, színházra, könyvkiadásra, vallási intézmények támogatására, gazdaságfejlesztésre vagy éppen filozófiára, illetve arról, hogy a polgárok hogyan profitálnak majd az eredményekből?

Felvetéseim azonban más irányba mutatnak, amennyiben olyan kérdésekre irányulnak, hogy a tudományos tudás *előállításában* hogyan érvényesülnek közösségi szempontok, ezek hogyan terjeszthetők ki a demokratikus közélet tagjainak szélesebb köreire. Az elmúlt évtizedekben gyakran került elő társadalmi aggályként a demokráciadeficit jelensége, többek között a tudományra vonatkozóan is. Alapvetően arról van szó, hogy az emberek jogosan nehezményezik, hogy nincs kellő rálátásuk arra, mi is zajlik a tudományon, egy olyan intézményrendszeren belül, amelyet nagyrészt ők maguk tartanak fenn. Nagyobb átláthatóságot, több beleszólást igényelnek, amely egybeesik a tudományos gondolkodás átalakulásával is. A tudományos kutatás élvonalában ma egyre több interdiszciplináris együttműködést találunk, tudományos teamek, hálózatok kooperációját, sokkal inkább, mint a korábbi idők magányos zsenijeinek teljesítményét. A diszciplináris határok folyamatos megkérdőjelezése, lebomlása a tudomány határainak felhígulásával is jár, így merült fel annak lehetősége, hogy a közösség nem hivatásos kutató tagjai is érdemben részt vállaljanak tudományos aktivitásokban. Amellett, hogy ez alapvetően új, a modern kommunikációtechnológiai viszonyoknak köszönhető fejlemény, egyben visszatérés is a tudomány működésének korábbi formáihoz.

A tudomány demokratizálásának első lépése a tudományos eredmények elérhető, jól érthető formában való megosztása, a *tudományos írástudás (scientific literacy)* minél tágabb körben való érvényesítése. Ez a jól belátható kíváncsi azonban számos akadályba ütközik. Sok tudományterületen a tudományos teljesítmény mérése, ami a szakmai előmenetel és elismerés forrása, nem veszi figyelembe a tágabb közönségnek szóló rövidebb vagy hosszabb beszámolókat, még akkor sem, ha azok tudományos tartalma nem marad el a nemzetközi szakfolyóiratokban megjelenő írásokétól. Magam is hallottam orvostudományi területen

dolgozó kutatóktól, hogy „könyvet írni bárki tud, tudományos szaklapokban publikálni a valódi kihívás”. Bizonyára ebben is van igazság, viszont ez a szemlélet aggályokat vet fel a tudomány társadalmi szerepét, a tudósok társadalmi felelősségét illetően. A tudósokat intézményes környezetük, ami elvileg társadalmi legitimációjuk forrása, az állampolgárok szélesebb rétegeivel való érdemi kommunikációt nem igazán szorgalmazza, sőt, inkább akadályozza.

Hogy világosabban fogalmazzak: ma például egy magyar tudományos kutatónak, szakmai érvényesülését tekintve, nem áll érdekében olyan cikkeket, könyveket írnia, amelyek kutatási eredményeit közvetlenül hozzáférhetővé tehetnék az adófizető állampolgárok számára. Az esetleg efféle ambíciókat tápláló tudósokat gyakran lebeszéli erről az intézményes közegük. Ez nem hazai sajátosság, más országokban is felmerül. Nagy benyomást tett rám egy görög példa. Évekkel ezelőtt tanulmányúton vettem részt a Krétai Egyetemen, ahol – az országban egyedülálló módon – bioetika MA és PhD képzés is zajlik. A program vezetője, Stavroula Tsinorema, a kérdésemre, hogy a doktori fokozathoz angol vagy görög nyelvű publikációkat fogadnak-e el, azt felelte, hogy leginkább csak görögöt, hiszen „ha mi nem írunk görögül, vajon ki fogja ezt helyettünk megtenni?”. Sokat töprengtem ezen, és arra jutottam, hogy ez nem csupán praktikus megfontolás, hanem a helyi közösséggel kapcsolatban megfogalmazott etikai szempont is (Littmann 2014).

Amerikában, ahol hasonló nyelvi dilemma nem merül fel, szintén előkerült a nyilvánosság felé nyitás kérdése. A kilencvenes évek elején komoly fenyegetésként jelent meg a tudományra szánt állami források korlátozása. Az amerikai, majd nemzetközi tudósközösség erre a kihívásra adott egyik válasza az volt, hogy erősebb társadalmi legitimációt biztosítandó, tudatosan erősítette nyilvános relációit, mégpedig úgy, hogy a művelt nagyközönség számára egyre több cikket, könyvet írtak, ténylegesen ebben az időben vált a tudományos szakírás (*science writing*) önálló és rendkívül népszerű műfajjá (Pigliucci–Finkelmann 2014). A könyvek mellett a tudománynépszerűsítés más lehetőségei: újságrovatok, blogok, nyilvános előadások, TED-rendezvények és hasonlók terjedtek el, amelyek mind a tudományos, mind a tágabb társadalmi közösség jól felismert érdekeit, ezáltal közeledésüket, a tudomány demokratikus társadalomban való részvételét is elősegítették.

A közösségi és állampolgári tudomány elképzelésével kapcsolatban két normatív elv jelenik meg. Az egyik a demokrácia társadalmi és politikai érvényesülése, a társadalmi élet minden szintjén, az állampolgárok aktív részvételének hangsúlyozása révén, a tudománnyal kapcsolatban a finanszírozás, az intézményes keretek átláthatóvá tétele, társadalmi, etikai, jogi irányelvek megfogalmazása, a tudományos és oktatási intézmények, illetve a tudósok elszámoltathatósága, a tudományos eredmények hozzáférhetősége és társadalmi hasznosítása, valamint a tudomány működésében való aktív participáció formájában. Nagyon fontos, hogy a tudomány a demokratikus társadalom szerves része legyen, ne

attól elkülönült önálló test, saját, a társadalmi közéletben elfogadottaktól eltérő működési és etikai elvekkel.

A tudás demokratizálása, azaz a tudományos tudáshoz való hozzáférés lehetőségének kiterjesztése a társadalmak régi vágya, például az egészségügy területén, noha ebben az esetben sem zökkenőmentes ez a folyamat. Egyrészt könnyen belátható, hogy ha az emberek nagyobb tudással rendelkeznek biológiai, orvosi tényekről, az egészséges életmódról, különböző terápiákról, az segítheti a társadalom általános egészségügyi helyzetének javulását. Másrészt az állampolgárok autonómiáját is növeli, amelynek szintén van az etikain túlmutató egészségügyi hatása is, amennyiben az aktív önrendelkezés erősíti az egészségtudatos magatartást. Az interneten ma szinte bárki könnyen jut egészségügyi információhoz, ténylegesen ez az egyik legtöbbet keresett téma, azonban sokan, köztük orvosok is, aggályukat fejezik ki az információs források szaporodása és elérhetősége miatt, egyfajta nosztalgiát érezve a korábbi, paternalista orvos–beteg viszony iránt, amelyet problémátlanabbnak és hatékonyabbnak véltek. A pácienseknek joguk van a tájékoztatáshoz és a tájékozódáshoz is, nemcsak klinikai viszonyok között, a közvetlen orvos–beteg kapcsolatban, hanem tágabb keretek között is. Az orvoslás jó példája annak, ahogy a demokrácia, tudományos tudás, a szakértői tudásba vetett bizalom, illetve bizonyos etikai és jogi elvek bonyolult mintázatai megjelennek az életünkben, vagy az *episztemikus paternalizmus* elfogadhatósága körüli viták továbbra is zajlanak (Grill–Hansson 2005; Bullock 2016).

A másik a társadalmi igazságosság etikai elvének érvényesítése, amelynek egy sajátos problémájára ma egyre nagyobb hangsúly esik, ez pedig az ún. *episztemikus igazságtalanság* jelensége. Az episztemikus igazságtalanság és igazságosság kérdése az elmúlt években került a figyelem középpontjába, elsősorban Miranda Fricker 2007-es *Epistemic Injustice* című könyve révén (Fricker 2007). Az episztemikus, azaz a tudásra, megismerésre vonatkozó igazságtalanság kifejezés olyan viszonyokra utal, amikor az egyik egyén vagy társadalmi csoport nem tekint episztemikusan egyenrangúnak a másik személyt vagy társadalmi csoportot, ezért vagy nem engedi azt érdemben megnyilvánulni, szóhoz jutni, vagy ha mégis, a megfogalmazott vélemények, nézetek, beszámolók episztemikus státuszát megkérdőjelezi, így nem veszi eredeti formájukban azokat komolyan. Ez nyilvánvalóan hatalmi viszony, az elnyomás, kirekesztés, elhallgatás hatalmi megnyilvánulása, eszköze, akár tudatosan működik, akár nem, például társadalmi előítéletek formájában. Az episztemikus igazságtalanságnak számos felismert formája létezik, például gyerekekkel, nőkkel, kisebbségi csoportokkal, fizikai és mentális betegekkel, globális kontextusban bizonyos kultúrákkal szemben. A hatalmi diskurzus képviselői nem fogadják el a gyengébb pozícióban lévő emberek beszámolóit hitelesnek, episztemikusan egyenlő szintűnek.

A tudomány vonatkozásában is hasznunkra lehet az episztemikus igazságtalanság így felfogott fogalma, különösen a közösségi és állampolgári tudomány, valamint a tudomány kávéház itt bemutatott formáival összefüggésben, mivel ezek

a társadalmi gyakorlatok ezzel az etikai problémával is igyekeznek megküzdenni. Természetesen léteznek különbségek egyes állítások, vagy akár az azokat megfogalmazó emberek episztemikus státusza között, különösen azok tudományos értelmezését illetően. Sarkosan fogalmazva, nem mindegy, hogy ki, milyen ismereti háttérrel számol be ugyanarról a jelenségről, illetve értelmezi tudományos fogalmak, elméletek alapján. A témára specializálódott professzor és a laikus érdeklődő talán ugyanazokat a csillagokat, hangyákat vagy régi pénzérméket látja, az erről adott értelmezésük episztemikus státusza, azaz hitelessége, megbízhatósága mégis különböző. Az igazságosságra vonatkozó kérdés ezt aligha tagadja, inkább arra szólít fel, hogy ne zárjunk el eleve senkit annak lehetőségétől, hogy nyilvánosan megjelenítse tapasztalatait, nézeteit akár tudományos kérdéseket illetően is, azokat vegyük komolyan. Ez egy etikai kérdés, amelynek tisztázása az állampolgári és közösségi tudomány minden formájának alapfeltétele (Grasswick 2017).

Az episztemikus igazságtalanságnak tehát két formája is létezik (Coady 2010). Az egyik abból fakad, hogy a társadalom bizonyos rétegei, csoportjai nem kapnak megfelelő hozzáférést a tudományos eredményekhez, szó szerint el vannak azoktól zárva, például nem jutnak el olyan tudományos fórumokra, konferenciákra, ahol a tudomány fejleményeit megvitatják, nem nyernek belépést könyvtárakba, egyetemi intézményekbe, csak korlátozottan és jelentős anyagi terhek mellett olvashatnak bizonyos publikációkat. A tudományos írástudás készségeinek, az alapvető tudományos ismeretek, valamint a nyelvi és információtechnológiai jártasság hiánya elzárja az emberek egy jelentős részét a tudományhoz való hozzáféréstől. A másik formája abból adódik, hogy a társadalom tudományos intézményeken kívüli (nagyobb) része ki van rekesztve a tudományban való aktív részvételtől, mivel nézeteiket, tapasztalataikat nem fogadják el episztemikusan alkalmasnak arra, hogy hiteles forrásai legyenek a tudományos kutatásnak.

Míg az első probléma megfelelően kezelhető a tudományos oktatás, nevelés, ismeretterjesztés, nyilvános előadások, fórumok, tudományos fesztiválok szervezése révén, addig a második jelenség a tudomány egész felfogásának, működésének radikálisabb átalakítását, a tudományos szakértői tudás struktúráinak és határainak újragondolását igényli. A két szempont természetesen összefügg, mivel a tudományhoz való hozzáférés egyre erősebben veti fel a tudományban való részvétel igényét, illetve halványítja el a szakértői és laikus tudás közötti különbséget. Az átmenet kulcsa csak részben etikai megfontolások érvényesítése, emellett a tudomány működésének olyan jellegű átalakulása, amely azt egyre inkább közösségi vállalkozássá, különböző háttérű emberek együttműködésének kiterjedt hálózatává teszi. Az elmúlt évtizedek tudományában ez a tendencia észrevehetővé vált, a tudományos kutatás kiterjedt társas és interdiszciplináris együttműködések bonyolult mintázataként szerveződik.

III. KÖZÖSSÉGI TUDOMÁNY, ÁLLAMPOLGÁRI TUDOMÁNY

A modern tudomány virágkorában a tudomány elképesztő méreteket öltő egyéni teljesítmények formájában jelent meg. Nem is csak könyvek, hanem egyeseken könyvsorozatok, több száz vagy ezer oldalas nagy művek formájában fejtették ki a természetről vallott nézeteiket olyan szerzők, mint Newton, Cuvier, Lyell, Linné, Lamarck vagy akár Darwin. A tudományos közlemény elsődleges és legtöbbször becsült formája a *könyv*, mégpedig a terjedelmes könyv vagy akár könyvsorozat volt, amelyet *egy* szerző jegyzett. A korabeli tudósok között szövevényes társadalmi hálózat alakult ki, személyes kapcsolatokkal, kölcsönös egymásra hatással, kiterjedt levelezéssel, torzsalkodással, prioritási vitákkal tarkítva. Mindez nem változtatott azon, hogy a tudományos teljesítmény elsődlegesen individuális teljesítménynek számított. A specializálódás, diszciplináris elkülönülés, fragmentáció, ezzel együtt a rövidebb publikációk, a többszerzős, mégpedig egyre több szerzőt bevonó és egyre több hivatkozást tartalmazó szakcikkek, a szakmai és interdiszciplináris együttműködések a későbbi időszak fejleményei, elsősorban a huszadik század végétől válnak meghatározóvá.

Mindennek kihatása van a tudomány társas és kognitív meghatározottságára is, a tudomány intézményes struktúrája és dinamikája jelentősen megváltozik, ahogy a tudományos tudást előállító ágens egyre inkább egy bizonyos közösség lesz, nem az egyén. A mai tudományos kutatások jelentős részére érvényes, hogy az nem az egyéni elmék ismeretének összeadódásaként jön létre, hanem különböző háttérrel, ismeretekkel és készségekkel rendelkező emberek kibozgozhatatlanul összefonódó közös vállalkozásaként, megosztott tudásként, amelyet aztán további megvitatásra ajánlanak fel a tágabb közösség számára, tovább bonyolítva a szerzői *ágencia* viszonyait. A tudományos tudás ma nem az egyéni elme terméke és tulajdona, hanem közösségi konstrukció, amelynek forrását gyakorlatilag lehetetlen egyéni nézetekre visszavezetni. Ennek jele, hogy a Nobel-díjakat egyre inkább megosztva ítélik oda, mégpedig olyan tudósoknak, akik másokkal együttműködve publikáltak nagyszámú tudományos közleményt, és akiknek a neve így kevésbé ismert a közvélemény számára.

A szerzőség maga is jelentős történeti átalakuláson ment át. Pontosan tudjuk, hogy amikor Homérosz, Platón, Arisztotelész, Hippokratész vagy Aquinói Szent Tamás műveiről beszélünk, óvatossággal kell lennünk, mivel a szerzők nevéhez hagyományosan kötődő művek egy részének tényleges szerzőjét illetően bizonytalanok vagyunk. Ez a jelenség csak részben tudható be a történeti távlatból fakadó filológiai bizonytalanságoknak, létezik ugyanis egy másik értelmezési lehetőség is, miszerint a szerzőség kérdését a régebbi korokban másként értelmezték, egy-egy tekintélyes szerző neve alatt követőinek szövegei is terjedtek. Az írott szövegek ebben az időben inkább közösségi alkotásnak számítottak, nem feltétlenül egy meghatározott személy saját művének. Az egyéni szerzőség eszméje és ideálja csak a későbbi korokban vált meghatározóvá, ebben az érte-

lemben maga is olyan történeti konstrukciónak tekinthető, amely mára szintén megkérdőjeleződött.

A közösségi tudomány fogalma egyrészt a tudományos közösség működési dinamikájának átalakulására utal, másrészt arra, ahogy a tudományos és a tudományon kívüli tágabb közösség közötti határvonal elmosódik. A közösségi szemlélet, maga a *közösségi* jelző újabban egyre nagyobb népszerűsége tesz szert. Egyre gyakrabban hallunk különféle közösségi kezdeményezésekről, így a közösségi gazdálkodásról, közösségi építészetről, közösségi pszichiátriáról, közösségi pszichológiáról vagy éppen közösségi filozófiáról (Fulford–Lockrobin–Smith 2019). A „közösségi” kifejezés két dologra utal: az egyik, hogy *közösen* csinálunk valamit, a másik, hogy ezt a helyi *közösség* bevonásával végezzük. A közösségi tudomány eszméje mindkét szempontot magában foglalja.

Az állampolgári tudomány, közösségi tudomány, közösségi állampolgári tudomány kifejezések meglehetősen tág és szerteágazó jelentéssel jelennek meg a szakirodalomban, egyfajta gyűjtőfogalomként, így nehéz pontosan definiálni őket, ahogy az ígéreteik, a velük kapcsolatban felmerülő aggályok számbavétele is problémákba ütközik (Irwin 1995; Kasperowski–Kullenberg 2019). A fogalmak utalnak az állampolgárok részvételére a tudományos intézmények működésének alakításában, a tudományos tudás megosztásának igényére, az állampolgárok jogára, hogy hozzáférjenek a tudományos ismeretekhez, az egyes tudósok, illetve a tudós közösség köteletségére, hogy megosszák ismereteiket a társadalommal, illetve egy erősebb koncepció szerint arra, hogy az állampolgárok és közösségeik tevékeny részt vállalnak a tudomány tényleges alakulásában, azaz ténylegesen hozzájárulnak a tudományos tudás előállításához.

Ez utóbbi, erős *participatív* felfogás is többféle lehetőséget fed le. Az egyik szerint az állampolgárok elsősorban megfigyelési adatok gyűjtésében vesznek részt, a hipotézisek kidolgozását, igazolását, az eredmények feldolgozását és publikálását meghagyva a tudományos szakértőknek. Ebben a vonatkozásban különbséget tehetünk a főleg megfigyeléseken alapuló és a főleg kísérleti tudományok között (Elliott–Rosenberg 2019), illetve az inkább adatigényes és inkább hipotézisközpontú tudományterületek között. Az állampolgári tudományt elvileg nem szükséges korlátozni a megfigyelési adatok gyűjtésére, hiszen nem tudós önkéntesek kísérletekben, akár hipotézisek kidolgozásában is részt vállalhatnak, az állampolgári tudomány létező gyakorlatai azonban jórészt adatgyűjtésre korlátozzák a nem tudós önkéntesek hozzájárulását (Mund 2016).

További szempont az állampolgári és közösségi tudomány fogalmának különbsége abban a vonatkozásban, hogy egyszerűen nagyobb számú egyedi állampolgárt vonnak be a tudományos vállalkozásba, adataikat, eredményeiket, eszközeiket, egyéb forrásait mennyiségileg összeadódó, *additív* módon érvényre juttatva, vagy inkább tényleges kutatói közösséget létrehozva, amely nem egyéni szinten, hanem tényleges közösséget, önálló szinten megjelenő kutató ágenst, *emergens* gondolatok forrásaként konstruálva jelenik meg a tu-

dományos tudás participatív létrehozásában. Ez nagyon fontos különbség. Az állampolgári tudomány fogalma nem implikálja, hogy a tudományban így résztvevő állampolgárok egyszersmind valódi közösséget, gondolkodó, kérdező közösséget is alkotnak. A vizsgálódó vagy kérdező közösség (*community of inquiry*) a gyerekfilozófiában elterjedt fogalom, amelynek forrása Matthew Lipman amerikai filozófus, aki Peirce és Dewey nyomán dolgozta ki ezt a fogalmat a közös gondolkodás csoportos gyakorlatára (Nemes 2017).

Az állampolgári tudomány mai felfogása két történeti forrásra vezethető vissza. Az egyik az *amatőr* természetbúvárok, tudányszerető emberek hozzájárulása a tudományhoz, a másik a *radikális tudomány mozgalmak* kibontakozása az 1960/70-es években (Strasser et al. 2019). A 19. század közepéig tulajdonképpen minden tudomány állampolgári tudománynak számított, lévén a tudományos és egyetemi intézmények még nem fejlődtek ki mai formájukban, ezek elkülönülése a társadalmi élettől nem következett be. A tudományhoz főleg magán-személyek járultak hozzá, kutatásaik fő színterét nem laboratóriumok, hanem az otthonaik, valamint magánjellegű utazásaik színterei képezték. Még Darwin is beilleszkedik ebbe a sorba, az ő kutatásai is jórészt ilyen jellegű magánvállalkozások keretében zajlottak. Az amatőr természetbúvárok és tudósok meghatározó szerepet tölthettek be a tudományban, akár mint ornitológusok, más fajok, rovarok, halak vagy emlősök megfigyelői, akár mint régészek, antropológusok, illetve kulturális, társadalmi folyamatok megfigyelői. A tudomány sok területen egyfajta úri hóbortnak, hobbinak számított, számos területen nem vált még el a hivatásos és amatőr kutatók szerepe.

A másik előzményt azok a polgári mozgalmak jelentik, amelyek a hatvanas évektől jelennek meg, kifejezetten elitizmus, szakértői tudás ellenes attitűddel, amelyek azt tűzték ki célul, hogy a tudományt átláthatóvá és hozzáférhetővé kell tenni az állampolgárok széles körei számára. Ez az érzület már egy más korszak tudományos életére reflektál, mint az amatőr tudósok korszaka. A tudomány a második világháborút követő időszakban, főleg Amerikában, egyre több közpénzt felhasználva vált a társadalmi élet meghatározó tényezőjévé a technológiai fejlesztések területén. Akár a hadászati célú kutatások, az atomháború fenyegetése, akár a környezetszennyező technológiák megjelenése, akár bizonyos orvosi kutatások váltották ki egyre inkább azt az érzést, hogy a tudomány és technológia intézményesen önállóvá, átláthatatlanná vált fejlődése nem egyezik meg az állampolgárok valós érdekeivel, így fogalmazódott meg az erkölcsi igény arra, hogy a tudósok is tudatosítsák magukban állampolgári kötelezettségeiket. Az állampolgári tudomány ebben az értelemben elsősorban azt jelentette, hogy a tudós, orvos, mérnök mindig legyen tisztában azzal, hogy nem csupán szakterületének képviselője, hanem felelős állampolgár is.

Az állampolgári és közösségi tudomány mai felfogása mindkét történeti hagyományból sokat merít, azonban fontos fejleményeket is magában foglal. Mindenekelőtt nem az a fő célkitűzése, hogy a tudósokat emlékeztesse állampolgári

kötelességeikre, hanem az állampolgárokat biztassa arra, hogy részt vegyenek a tudomány működésében. Viszont nem is csak abban a formában, ahogy ezt a 18–19. század amatőr természetbúvárai tették, hanem a mai, megváltozott viszonyok között, amikor a tudomány professzionális keretek között működik, kiterjedt tudáshálózatok tartják fenn. A kérdés tehát az, hogy a 21. században hogyan képzelhető el a tudomány jövője, és ebben milyen szerepet kaphatnak az állampolgárok, egyénileg és közösségileg.

A *terepfilozófia* (*field philosophy*) utóbbi években kidolgozott koncepciója (Frodeman–Briggle 2016, Briggle 2019; Brister–Frodeman 2020) szoros kapcsolatot mutat az állampolgári tudomány demokratikus felfogásával. Egy meglehetősen ambiciózus elképzelésre épül a filozófia társadalmi szerepére vonatkozóan, amennyiben a filozófia jövőjét a helyi közösséget valóban érintő és érdeklő szempontokra összpontosító interdiszciplináris, még pontosabban *de-diszciplinarizált*, az akadémiai világban meggyökeresedett határokat lebontó közösségi vállalkozás keretében képzei el. A filozófiát talán minden más hagyományos diszciplínához képest is nagyobb kár érte azzal, hogy az akadémiai és egyetemi világon belül a kézzelfogható társadalmi hasznosság elve uralkodott el. A filozófia ebben aligha veheti fel a versenyt a természettudományokkal, saját legitimációját leginkább azal erősítheti, ha direkt módon nyit a tágabb társadalom, a társadalmi igények felé, ezáltal élen járhat a tudomány állampolgári, közösségi feltételeinek kidolgozásában (Brister 2020). A terepfilozófia eszméje egyre népszerűbbé válik, egyre több területen érvényesítik a szemléletét és módszereit, például a bioetikában vagy a környezeti problémák megoldásában (Bierria 2020; Frodeman 2020).

IV. FILOZÓFIAI KÁVÉHÁZ ÉS TUDOMÁNY KÁVÉHÁZ

A közösségi gondolkodás nálunk is jól ismert példáit kínálja a filozófiai kávéház és a tudomány kávéház nemzetközi mozgalma. Gondolatmenetem a tudomány kávéház felfogására és módszereire összpontosít, amelynek megértéséhez azonban fontos kitérni a filozófiai kávéházra, a kapcsolódási pontokra, hasonlóságokra és különbségekre egyaránt. A tudomány kávéház nem érthető meg a filozófiai kávéház eszméje és gyakorlata nélkül, sem történetileg, sem működési mechanizmusát, társadalmi szerepét illetően. Rögtön egy közvetlen történeti kapcsolat: a tudomány kávéház eszméje úgy fogant meg, hogy 1998-ban Duncan Dallas, a BBC tudományos rovatvezetője olvasta a francia filozófus, Marc Sautet halálhírét, aki 1992-ben egy párizsi kávéházban, a *Café des Phares*-ban szervezett elsőként filozófiai kávéházakat (*café philosophique*). Dallasnak ez a hír adta az ötletet, és hasonló szellemben kezdett tudományos kérdésekről is közösségi beszélgetéseket szervezni, tudomány kávéház (*café scientifique*) néven, Leedsben (Dallas 1999, 2006). A tudomány kávéház azonban csak részben hasonlít a filozófiai kávéházhoz, a különbségek is hamar nyilvánvalóvá válnak.

A tudomány definíció szerint episztemikus vállalkozás, azaz a célja a tudás megszerzése és felhalmozása. Továbbá, a tudományban meghatározó a *munkamegosztás* elve, amely a tudomány kumulatív, progresszív fejlődésének az alapja. Ez azt jelenti, hogy olyan felismerések, amelyek episztemikus értékkel bírnak, nem jelentenek tudományos eredményt, ha azokra mások már korábban szert tettek és azokat publikálták. Ha pusztán a saját tapasztalataimra hagyatkozva ismerem fel a gravitáció jelenségét és törvényeit, az jelentős kognitív és episztemikus teljesítmény, viszont nem számít tudományos eredménynek, abból kifolyólag, hogy Newton már korábban felismerte. Ez a szempont komoly korlátja a közösségi tudománynak, hiszen nem elég felismerni valamit, tudni kell azt is, hogy mások jutottak-e már korábban is hasonló következtetésekre.

A filozófiát is sokan ehhez hasonló episztemikus vállalkozásnak tekintik (Tőzsér 2018), viszont a filozófián belül léteznek alternatív felfogások is, amelyek szerint a filozófia lehet például életmód, terápiás aktivitás vagy közösségformáló tényező, ennek megfelelően a társas munkamegosztás elve sem mindig működik. Amennyiben filozófiai feladat, hogy az életemben értelmet találjak, erkölcsi és intellektuális erényeket fejlesszek ki, arra aligha válasz, hogy ezt nem kell megtennem, hiszen Szókratész már talált értelmet az életében és erényesen élt, így az arra vonatkozó erőfeszítéseket nekem már nem szükséges a saját életemben megtennem. Kérdés, hogy a tudománynak mint olyannak lehetnek-e nem episztemikus céljai, például a kritikai gondolkodás fejlesztése, egyéni vagy közösségi terápia, közösségfejlesztés, jellemnevelés, önismeret, az állampolgári tudatosság, a demokratikus érzület erősítése. Efféle hatásai biztosan vannak, a kérdés inkább az, hogy ezek a tudományos kutakodás legitim céljai lehetnek-e, függetlenül a tudományos eredmények elérésének episztemikus céljától.

A filozófiai kávéház nyilvános helyeken, leginkább kávéházakban, közösségi gyakorlatok formájában végzett módszeres együtt gondolkodás. A filozófiai kávéház koncepciója arra épül, hogy a filozófiai gondolkodás közösen is végezhető, lévén akár a fogalmak elemzése, tisztázása, akár bizonyos általános filozófiai kérdések megvitatása is a nyelvhasználó, gondolkodó, erkölcsi vagy episztemikus közösség megosztott intuícióira alapul. Sokan úgy gondolják, magam is gyakran tapasztaltam ezt a félreértést, hogy a filozófiai kávéház nem egyéb, mint az akadémiai filozófiai tudás egyfajta *népszerűsítése*, ahol szakértő filozófusok előadásokat tartanak a tágabb közönség számára, leegyszerűsített, közérthető formában. Ez azonban tévedés, a filozófiai kávéház inkább egy határozott metafizikai kísérlet, amely azt a feltevést kérdőjelezi meg, hogy a filozófiai gondolkodás elsődleges forrása az egyéni elme, ahogy az az akadémiai világban is megjelenik (Nemes 2018).

A *kísérleti filozófia* újabban kibontakozott irányzata mutatott rá, hogy az intuíciók a korábban véltnél sokkal nagyobb, ténylegesen meghatározó szerepet játszanak a filozófiai nézetek kialakításában. A filozófia lényegében fogalmakról, illetve fogalmi intuíciókról szól, nem természeti tényekről, ez nem az analitikus

filozófia viszonylag új felismerése, ahogy sokan vélik, hanem mindig is központi tényező volt a filozófiai vizsgálódásban. A fogalmak sajátos szerepet töltenek be az életünkben. Nem láthatók, tapinthatók, szagolhatók, ízlelhetők, nem is mérhetők, így tudományos módszerekkel legfeljebb csak másodlagosan kutathatók. Nem a természeti világ részei, másrészt a világunk legfontosabb alkotóelemei, amelyek meghatározzák életünket, céljainkat, erkölcsi nézeteinket. Olyan fogalmakra gondolok, mint a szabadság, méltóság, tisztelet, szeretet, barátság, remény, szép, igazság vagy igazságosság. Természetesen vannak olyan fogalmak, amelyek tudományosan meghatározottak, mint a kovalens kötés, a vese, a kén-sav, a gravitáció vagy a gén. Tulajdonképpen a hétköznapi foglmaink is ehhez hasonlóan vannak lehorgonyozva, így a teniszlabda, a sajt, az asztal vagy a könyv. Többszörre határozott elképzeléseink vannak ezekről a fogalmakról, bár néha elbizonytalanodunk, hogy például sajtnak számít-e a tehéntúró, asztalnak-e a repülőn lehajtható műanyaglap, könyvnek-e a konferenciák rövid összefoglalóit tartalmazó kötet stb. Ezek is a fogalmi intuíciónktól függő kérdések.

A filozófiai kávéház fogalmi intuíciónkat igyekszik mozgósítani, filozófiailag, azaz az életünk egészére kiható fontos fogalmakkal kapcsolatban. Egy filozófiai kávéház jó témája lehet a *becsület* fogalma. Talán gondolhatjuk úgy, hogy vannak olyan szakértők, akik egyértelműen képesek definiálni ezt a fogalmat. A becsületnek nagy szakirodalma van, a becsület és szegény erkölcsi hagyománya megjelenik az antropológia, szociológia és erkölcsfilozófia szakirodalmán belül. Az erről a fogalomról, kérdésről szóló filozófiai kávéház azonban nem arról szól, hogy mások mit mondtak erről, hanem az alkalmi közösség ezzel kapcsolatos fogalmi intuíciónkat tárja fel, mégpedig két okból: egyrészt fogalmi tisztázást igyekszik elérni, másrészt a résztvevők fogalmi tisztázáshoz szükséges általános készségeit fejleszteni. A filozófiai kávéház tehát csak részben szól az aktuális témáról, sokkal inkább a közösségi beszélgetésekhez szükséges gondolkodási eszköztár fejlesztéséről. A célja, hogy a különböző háttérű, érdeklődésű lokális közösség tagjait bevonja a filozofálás gyakorlásába.

További sarkalatos szempont a *kávéház* elnevezés kérdése. Sok félreértés övezi ezt a kifejezést, amennyiben ma a legkülönbözőbb eseményeket is könnyű szívvel „kávéháznak” nevezik, divatossá vált ez az elnevezés, például előadásokat, kerekasztal-beszélgetéseket, blogokat vagy más online eseményeket is így hirdetnek. Látszólag banális kérdéssről van szó, pedig filozófiailag egy nagyon fontos problémát takar. A kávéház az európai kultúrtörténet nagyon speciális intézménye, amelyet nagyon sok kutatási program elemez. Amikor filozófiai vagy tudomány kávéházról beszélünk, eredeti értelmében, akkor olyan eseményekre utalunk, amelyek kávéházakban vagy azokhoz hasonló nyilvános helyszíneken, pubokban, éttermekben, művelődési házakban, meghatározott időben, az aktuális résztvevőkkel zajlanak.

A másik, talán még fontosabb szempont, hogy a kávéház hagyományosan olyan jellegű eszmecsere szimbolikus helyszíne, ahol minden résztve-

vó *egyenrangú* módon vesz részt a beszélgetésben, függetlenül társadalmi vagy tudásbeli háttérétől. Társadalmaink úgy nevelik az embereket, gyerekeket és felnőtteket, hogy bizonyos helyzetekben nem szabad megnyilvánulniuk, inkább a szakértőket és magasabb társadalmi pozíciójú társaikat kell hallgatniuk, legfeljebb csak kérdéseket intézhetnek hozzájuk, néhány percben, az események végén. A filozófiai kávéház pont ezzel a beidegződéssel igyekszik megküzdni, arra biztatja az embereket, hogy bátran nyilvánuljanak meg, vegyenek részt a demokratikus közösségi véleménycserében. Voltaképpen ők maguk azok, akik alakítják, képezik a beszélgetést, az aktuális csoporton múlik, hogy milyen irányba halad a közös gondolkodás folyamata – erről szól a kávéház (Nemes 2012).

Érdemes kitérni a *közösség* fogalmára. A közösség leginkább egy struktúrált egész, egymással szoros összefüggésben álló emberek csoportja, amelynek tagjai állhatnak (1) hasonló háttérű, gondolkodású, világnézetű, hasonló értékrendet valló emberekből, illetve (2) állhat egy adott szituációban, például *lokális* élethelyen véletlenszerűen megjelenő, találkozó, együtt élő emberek csoportjából. Az egyik a hasonló érdeklődésre alapul, a másik inkább a különbségek megjelenítésének fóruma. Az interneten szerveződő csoportok inkább a hasonló gondolkodású embereket tömörítik, miközben a lokális helyszíneken, például városi kávéházakban összegyűlő emberek alkalmi csoportjai nagyobb teret adnak a különbözőségeknek. A filozófiai és tudomány kávéház lokális csoportok kreálásában, így különböző álláspontok megjelenítésében jár élen, míg az állampolgári tudomány főleg interneten szerveződő közösségei gyakran válnak a hasonló gondolkodású emberek „véleménybuborékjává”, megnehezítve a kritikai gondolkodás elveinek érvényesülését. A helyi kávéházakban és hasonló nyilvános helyeken (pubokban, művelődési házakban, könyvtárakban, éttermekben) szervezett tudomány kávéház leginkább abban különbözik az állampolgári tudomány megszokott gyakorlataitól, hogy alkalmi közösségek performatív jellegű, valós idejű beszélgetéseken alapuló eszmecseréjét mozdítja elő, a filozófiai kávéházhoz hasonló módon (Nemes 2016; Fong 2017).

A filozófiai kávéházra nem szükséges szakértő előadót meghívni, akár rövid tartalmi bevezető előadást tartani, lévén olyan általános fogalmak körüljárásáról szól, amelyekről mindannyiunknak vannak elképzelései, fogalmi intuíciói, mégpedig olyan módon, hogy a szakértelem nem jelent egyértelmű előnyt. Nem ugyanaz a helyi közösség tagjaival egy kávéházban egy csésze kávé, tea vagy egy pohár bor, sör mellett az igazságosság vagy tisztelet fogalmáról beszélgetni másfél óráig, mint ugyanezzel a közösséggel érdemi beszélgetést folytatni a részecskefizika, a rákkutatás, az űrtechnológia, a globális felmelegedés vagy az agykutatás tudományos eredményeiről. Nem zárnám ki, hogy nagyon érdekes beszélgetés alakulhat ki laikus közösségben is a génmódosítás tudományáról, hiszen sokan tájékozódnak a tudomány kérdéseiről, de gyanítom, hamarosan az

etikai és társadalmi hatások mérlegelése kerülne előtérbe. Amikor maguk a tudományos kérdések kerülnek megvitatásra, elengedhetetlennek látszik a szakértői vélemény bevonása.

A tudomány kávéház szokásos módszere, hogy egy vagy több, maximum három tudományos szakértőt felkérnek arra, hogy egy-egy tudományos kérdést, területet röviden, tizenöt-húsz percben vázoljon fel, szabadon beszélve, technikai eszközöket (prezentáció, mikrofon) legfeljebb csak korlátozottan használva, majd a felvetett problémákra reflektálnak maguk között a résztvevők. A tudomány kávéház módszerét könnyű félreérteni. Kerülendő, hogy a felvezető beszédben a tudós személye, munkássága, nézete kerüljön előtérbe, ami különösen akkor lehet problematikus, ha nagyhírű tudós professzort, a médiából is ismert személyiséget kérnek fel ennek megtartására. A tudomány kávéház nem ismeretterjesztő fórum, nem egyfajta „író-olvasó” találkozó, főleg pedig nem az a módszere, hogy az előadást követően a résztvevők kérdéseket intéznek az előadóhoz, aki aztán sorban, röviden válaszol ezekre (Grand 2015).

A tudomány kávéház módszere inkább az, hogy a résztvevők meghallgatják a rövid bevezető szakértői beszédet, majd alkalmi közösséget alkotva egymás között megbeszélik az elhangzottakat, az előadót a továbbiakban egyenrangú partnerként bevonva. Bizonyára sok embernek megfelel, arra vágyik, hogy láthassa, meghallgathassa a tudományos szakértőt, tanuljon tőle, főleg ha olyan kiemelkedő tudósról van szó, akit a tévében is látott. A tudomány kávéház eszméje azonban épp az, hogy kimozdítsa az állampolgárokat ebből a passzív befogadó szerepből, és arra készítse őket, hogy a közösség más tagjaival együtt gondolkodva aktívan vegyenek részt a tudományról zajló közös diskurzusban (Maille-Griffiths 2014). A tudomány kávéház nem tudomány az embereknek (*science for people*), hanem tudomány az emberekkel (*science with people*). Ez egy normatív elvárás, amelyet a szervezőknek, moderátoroknak, előadóknak és résztvevőknek egyaránt el kell fogadniuk.

Duncan Dallas szavaival:

A tudománykommunikációt hagyományosan a tudomány magazinokon, könyveken, előadásokon és televízión keresztül való népszerűsítésének tekintették – egyoldalú kommunikációnak. Azonban a huszadik század utolsó évtizedében elindult a kávéházi kommunikáció Marc Sautet révén Franciaországban. Ő volt az, aki elmozdította a filozófiai diszkusziót az egyetemekről a Café Philosophique-ba [Filozófiai kávéház], ahol az emberek vasárnap délelőttönként találkoztak egy kávéházban, majd eldöntötték, hogy mely filozófiai érveket vitatják meg. Ezek az események népszerűvé váltak Franciaországban, Angliában viszont a tárgya a filozófiáról a tudományra változott, Sautet találmánya a Café Scientifique [Tudomány kávéház] inspirálója lett. A tudománykommunikáció kétirányú folyamatná vált. [...] Az akadémiai emberek, politikusok és tanárok azt mondják, „figyelnek” ők a nyilvánosságra, de csak a saját kérdéseikre adott válaszokra „figyelnek”. Az

elköteleződés (*engagement*) egy kétirányú folyamat, viszont ennek mai formái a tudomány, politika és akadémiai élet felől, nem pedig a nyilvános közösség felől jönnek. (Dallas 2016. 261–262, 263.)

Filozófiai témákat is lehet kifejezetten tudomány kávéházi keretek között megvitatni. Ebben az esetben az akadémiai/egyetemi filozófia megközelítései kerülnek elő a felvezető összefoglalóban, egy filozófiában jártas személy, leginkább szakértő filozófus révén. Egy klasszikus filozófiai kávéház nagyon jó témája lehet a *barátság*, *kötelesség* vagy *szabadság* fogalma, ahol a résztvevők ezt a fogalmat úgy járhatják körül, hogy ahhoz nem kell szakszerű bevezető előadás, illetve elkerülhető minden nagy filozófus nézetére való direkt hivatkozás. De lehet tudomány kávéház témája Arisztotelész és más antik filozófusok nézete a barátságról, az erkölcsi kötelességek tana Kantnál, az akarat szabadsága a mai kognitív tudomány fényében, ezekben az esetekben a vonatkozó filozófiai szövegekben jártas szakértő bevezetője gyakorlatilag elkerülhetetlen, hiszen sokan nem olvasták ezeket a könyveket, cikkeket, a többség pedig biztosan nem rendelkezik alapos jártassággal azokat illetően.

A filozófiai kávéház és a tudomány kávéház alapvető felfogása és célja hasonló, a tudomány kávéház kialakulását és működését a filozófiai kávéházon keresztül érthetjük meg. Ugyanakkor nyilvánvalóak a különbségek is, főleg azt illetően, hogy mennyire képes önállóan, szakértői irányítás nélkül működni. A filozófiai kávéház sem szabad beszélgetés, éppenséggel attól filozófiai, hogy szisztematikus felépítésű és meghatározott módszereket követ, amely keretek biztosítása a *facilitátor* fontos feladata (bár a csoport ebben a vonatkozásban is képes önszabályozásra). A téma feldolgozását illetően azonban fontos különbség, hogy az ismeretekhez való hozzáférés erősen differenciált, azaz a témában járatosak más diskurzust folytatnak, mint a teljesen laikus résztvevők, ez pedig azt jelenti, hogy szakértői rövid felvezetések, előadások, netán előre kiadott olvasmány bevonása elkerülhetetlennek látszik. A kérdés tehát az, hogy lehet-e ahhoz hasonlóan közösségi tudományt művelni, ahogy a filozófiai kávéházban csoportosan beszélünk meg egy általános fogalmat vagy témát, amelyhez nem szükséges előzetes ismeret, mindenki episztemikusan és erkölcsileg egyenrangú résztvevőként járul hozzá a közös eszmecseréhez.

Olyan határterületek is jó példával szolgálhatnak, mint például a bioetika, amely lényegi módon interdiszciplináris együttműködések eredménye, a legváltozatosabb területek alkotják az alapját, így a filozófia, orvoslás, biológia, társadalomtudományok, teológia, jog, tudomány- és társadalomtörténet. Az általam is szervezett *bioetika kávéház* sajátossága a filozófiai kávéházhoz képest abban áll, hogy nem elsősorban fogalmak elemzésére összpontosít, hanem bizonyos orvosi gyakorlatok, biotechnológiai lehetőségek társadalmi és etikai hatásainak megértésére törekszik. A transzplantáció, a haláldefiníciók, az állatkísérletek, a teljesítményfokozó beavatkozások, az asszisztált reprodukció etikai kérdései

nem olyanok, amelyek mindenféle háttér nélkül feltárhatók, viszont bizonyára nem is olyanok, amelyekhez nagyon el kell mélyülni a tudományos és technikai részletekbe. Így szükséges lehet egy rövid bevezetőre, vagy a beszélgetés közben időnként kitérni ilyen szempontokra. A bioetika kávéház célja mégsem az, hogy az orvosi ismeretekről és áttörésekről kapjunk képet, hanem hogy etikai szempontokat gondoljunk át közösen azokkal kapcsolatban.

A tudomány kávéház is gyakran hasonló képet mutat, noha a célja nem elsősorban az etikai reflexió, gyakran terelődik a beszélgetés ebbe az irányba: a tudós szakértő röviden bemutatja az aktuális témát képező tudományterületet, majd a közönség ennek etikai és társadalmi hatásairól kezdeményez beszélgetést. Ez fontos szempont és cél, mégis le kell szögezni, hogy a tudomány kávéházról félrevezető, vagy túlságosan korlátozott felfogást sugall. A tudomány kávéház valós ambíciói ennél messzebbre mutatnak, olyan lehetőségeket igyekeznek a közösség elé tárni, amelyek révén maguk is aktívan alakíthatják a tudományt, nem csupán reflektálnak a tudomány eredményeire.

V. ÖSSZEGZÉS

A tudomány és társadalom viszonya napjainkban igen szerteágazó módon jelenik meg. A leggyakoribb kérdés, hogy a demokrácia elvei hogyan érvényesülnek, illetve érvényesülhetnek a tudomány vonatkozásában. Ez elsősorban a tudomány társadalmi kontrollját, legitimációját, átláthatóságát, számonkérhetőségét jelenti, illetve azt, hogy a tudomány eredményei, a tudás és technológia formájában, miként juttathatók el hatékonyan és igazságosan a társadalom tagjaihoz. A „tudomány az emberekért” mozgalom ezeket a szempontokat igyekszik tisztázni, illetve a társadalom nagyobb beleszólási lehetőségét biztosítani a tudomány intézményes működésébe. Ennél radikálisabb, egyszersmind sokkal több elméleti problémát felvető elképzelés, hogy a tudomány működésébe közvetlenül is be lehet vonni a társadalom szélesebb rétegeit, csoportjait, voltaképpen az egész társadalmat, így jöhetne létre a „tudomány az emberekkel” gyakorlata. De vajon megvalósítható-e ez a cél, illetve mennyire alakítaná át a tudomány mai formáit?

Írásomban olyan eszméket, törekvéseket mutattam be, amelyek a tudomány demokratikusabb, társadalmilag aktívabb, közösségi gyakorlatait igyekeznek kialakítani, így az állampolgári tudományt, a közösségi tudományt, a gerilla tudományt (Wolinsky 2010) és a tudomány kávéházat. Véleményem szerint ezek az elképzelések nem csupán elméleti vagy etikai megfontolásokból erednek, hanem a tudomány működésének, intézményes kereteinek radikális átalakulására adott reflexiók. Elsősorban a kommunikációs, információtechnológiai közeg átalakulásának következtében mára a tudomány kiterjedt közösségi vállalkozássá vált, a tudományos kutatásokban részt vevő „szerzők” bonyolult hálózatok formájában konstruálódnak. A közösségi, állampolgári tudomány eszméjéhez ez

a tapasztalat volt az első lépés, a második pedig az igény, hogy a tudományos és nem tudományos közösség közötti, korábban merev elkülönülés egyre inkább oldódik, mégpedig a tudáshoz való hozzáférés demokratizálódása révén. Feloldódnak a diszciplínák közötti határok, az alapkutatás, az alkalmazott tudomány és a technológia szétválása, megkérdőjeleződik a magas tudomány és a szélesebb közönség számára is hozzáférhető tudományos ismeret elkülönítése, ezzel együtt a tudomány társadalmi határai is kitágulnak, illetve szétfoszlanak.

Elképzelésem szerint a tudás szerveződésének, előállításának ilyen jellegű változása, közösségi jellegűvé válása a filozófiában mutatkozik meg leginkább. Mivel a filozófiai vizsgálódás nagymértékben támaszkodik a nyelvhasználó közösség megosztott fogalmi intuícióira, a közösségi együttműködés olyan, itt bemutatott példái, mint az általam is évek óta szervezett *filozófiai kávéház*, mintát kínálhatnak arra, ahogy a helyi közösség tagjai maguk is részt vesznek a közös megismerésben. A filozófiai kávéház a demokratikus együtt gondolkodás modellje, ezáltal a közösségi tudomány, állampolgári tudomány és tudomány kávéház mintája is. Fontos azonban látnunk a különbségeket is a filozófia és a természettudományok közösségivé tételének lehetőségei között.

A közösségi filozófia és a közösségi tudomány itt bemutatott formái nem egyszerűen a tudománynépszerűsítés gyakorlatai, a létező ismeretek disszeminációja, hanem arra mutatnak egyelőre inkább marginális példákat, egyben a kísérletezés terepét, hogy miként képzelhető el az állampolgárok közösségének szélesebb és mélyebb bevonása a tudomány működésébe. Hogy ez milyen módon változtatja meg összességében a tudományt, annak intézményeit, a szerzőség fogalmát, egyelőre nehéz pontosan megítélni, az viszont talán előre jelezhető, hogy egy ilyen irányú elmozdulás elkerülhetetlen a jövőben, amely etikai és episztemikus szempontból, a tudomány és filozófia természetével kapcsolatban is sok érdekes fejleményt ígér.

IRODALOM

- Agazzi, Evandro 1996. *A jó, a rossz és a tudomány*. Ford. Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor.
- Bierria, Alisa 2020. Grassroots Philosophy and Going Against the Grain. In *A Guide to Field Philosophy: Case Studies and Practical Strategies*. Routledge. 301–317.
- Briggle, Adam 2019. Dialogue and Next Generation Philosophy. *Precollege Philosophy and Public Practice*. 1. 75–88.
- Briggle, Adam 2020. Field Philosophy East and West: An Introduction to the Special Issue. *Social Epistemology*. Published online: 15 Apr 2020.
- Brister, Evelyn 2020. Field Philosophy and Social Justice. *Social Epistemology*. Published online: 3 May 2020.
- Brister, Evelyn – Frodeman, Robert (eds.) 2020. *A Guide to Field Philosophy: Case Studies and Practical Strategies*. Routledge.
- Brown, Mark B. 2009. *Science in Democracy: Expertise, Institutions, and Representation*. MIT Press.

- Bullock, Emma C. 2016. Knowing and Not-Knowing for Your Own Good: The Limits of Epistemic Paternalism. *Journal of Applied Philosophy*. 35/2. 433–447.
- Coady, David 2010. Two Concepts of Epistemic Injustice. *Episteme*. 7/2. 101–113.
- Dallas, Duncan 1999. The Café Scientifique. *Nature*. 399 (13. May). 120.
- Dallas, Duncan 2006. Café Scientifique – Déjà Vu. *Cell*. 126/2. July 28. 227–229.
- Dallas, Duncan 2016. Café Scientifique. In Leo Tan Wee Hin, R. Subramaniam (eds.) *Communicating Science to the Public: Opportunities and Challenges for the Asia-Pacific Region*. Dordrecht, Springer. 261–275.
- Elliott, Kevin C. – Rosenberg, Jon 2019. Philosophical Foundations for Citizen Science. *Citizen Science: Theory and Practice*. 4/1. 1–9.
- Fong, Jack 2017. *The Death Café Movement: Exploring the Horizons of Mortality*. London, Palgrave Macmillan.
- Fricker, Miranda 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford, Oxford University Press.
- Frodeman, Robert 2020. Field Philosophy: Practice and Theory. *Social Epistemology*. Published online: 3 May 2020.
- Frodeman, Robert – Briggie, Adam 2016. *Socrates Tenured: The Institutions of 21st-Century Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Fulford, Amanda – Lockrobin, Grace – Smith, Richard (eds.) 2019. *Philosophy and Community: Philosophy, Education and Community*. Bloomsbury, Academic.
- Goldman, Alvin 1999. *Knowledge in a Social World*. Oxford, Oxford University Press.
- Grand, Ann 2014. Café Scientifique. *Science Progress*. 97/3. 275–278.
- Grasswick, Heidi 2017. Epistemic Injustice in Science. In Ian James Kidd, José Medina, Gaile Pohlhaus Jr. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London – New York, Routledge. 313–323.
- Grill, Kalle – Hansson, Sven Ove 2005. Epistemic Paternalism in Public Health. *Journal of Medical Ethics*. 31. 648–653.
- Irwin, Alan 1995. *Citizen Science: A Study of People, Expertise and Sustainable Development*. London – New York, Routledge.
- Kasperowski, Dick – Kullenberg, Christopher 2019. The Many Modes of Citizen Science. *Science & Technology Studies*. 32/2. 2–7.
- Kitcher, Philip 2011. *Science in a Democratic Society*. Prometheus Books.
- Littmann, Greg 2014. Writing Philosophy for the Public is a Moral Obligation. *Essays in Philosophy*. 15/1. 103–116.
- Maille, Stella – Griffiths, David 2014. Café Scientifique and the Art of Engaging Publics. In Stella Maille – David Griffiths (eds.) *Public Engagement and Social Science*. Bristol, Policy Press. 7–28.
- Mund Katalin 2016. Citizen science – új módszertan? *Replika*. 99/4. 87–96.
- Nemes László 2012. A filozófiai kávéház és a nyilvános filozofálás európai hagyománya. *Nagyerdei Almanach*. (3.) 4/1. 1–37.
- Nemes László 2014. Halál Kávéház – Egy új mozgalom a halálról való nyilvános diskurzus előmozdítására. *Kharón – Thanatológiai Szemle*. 1. 42–48.
- Nemes László 2016. A filozófiai kávéház mint performatív aktus. *Performa*. 2.
- Nemes László 2017. Gyerekfilozófia és filozófiai kávéház. In Lehmann Miklós – Eszterág Ildikó (szerk.) *Gondolkodni-más-hogy? Tanulmányok a gondolkodásfejlesztés lehetőségeiről kisgyermekkorban*. Budapest, ELTE TÖK. 153–176.
- Nemes László 2018. Filozófiai tudás vs. filozofálás. A közösségi filozofálás praxisa. *Elpis*. 17. 181–193.
- Pigliucci, Massimo – Finkelstein, Leonard 2014. The Value of Public Philosophy to Philosophers. *Essays in Philosophy*. 15/1. 86–102.

- Strasser, Bruno J. – Baudry, Jerome – Mahr, Dana – Sanchez, Ganriela – Tancoigne, Elise 2019. „Citizen Science”? Rethinking Science and Public Participation. *Science & Technology Studies*. 32/2. 52–76.
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai*. Budapest, Kalligram.
- Wandersman, Abraham 2003. Community Science: Bridging the Gap between Science and Practice with Community-Centered Models. *American Journal of Community Psychology*. 31. 227–242.
- Wolinsky, Howard 2010. Of Gerillas and Cafés. *EMBO Reports*. 11/4. 263–266.
- Z. Karvalics László 2019a. A tudományművelés és a tudományokban való jártasság mint emberi jog. Egy arkhimédészi pont azonosítása. *Acta Humana*. 7/3. 119–135.
- Z. Karvalics László 2019b. Állampolgári tudomány és önkéntes erőforrásszerzés mint paradigmaticus, szakpolitikai és menedzsment-kihívás. *Új Magyar Közigazgatás*. 12/1. 44–53.

A szerző válasza

Nem olvastam örömmel Dombrovski Áron recenzióját *Az érzet deterritorializációja* című kötetemről. Metafilozófiai szempontból problematikus olvasmány. Bizonyos pontokon az az érzésem, mintha Dombrovski az „erény pulpitusa” (Nietzsche) felőli prédikációt intézne olvasóihoz. Visszatetsző az a fajta beszédhelyzet, ami a másik fél morális diszkreditálására vállalkozik. Igencsak problematikus, amikor a tudományos kérdéseket átmoralizálják.¹ A morális pánikkeltés módszertani szempontból nem kifizetődő, amennyiben a tényleges megértés a célunk. Márpedig a szerző saját bevallása szerint a kötetem vonatkozásában elmaradt a megértés. Nem azt állítom, hogy kizárólag a recenzens személyében kell keresnünk ennek okát. Más, a filozófiai mezőt meghatározó strukturális jellemzők is szerepet játszottak ebben a félreértésben. Visszatérő elem az analitikus filozófia történetében az egyéb iskolákkal szembeni értetlenség. Zavarba ejtő a helyzetem, mert voltaképpen nem tudom, kivel is kellene hogy vitatkozzak, Dombrovskival vagy Bertrand Russell-lel? Ugyanis, miképpen válaszcikkemben kimutatom, a recenzió felépítésében, irányultságában és tartalmában sem mutat szignifikáns eltérést Russell azon cikkéhez képest, amelyben igyekezett diszkreditálni Henri Bergson filozófiáját. Azok az érvek, amelyek elhangoznak, mindkét írásban hasonlóak. Felvethető, hogy távolról sem egyedi esettel van itt dolgunk. Szubsztantív értelemben a Dombrovski-féle recenzió nem ad hozzá semmit azokhoz az unalomig ismételt vádakhoz, amik rendszeresen elhangzanak egy bizonyos filozófiai stílus felől a másik ellenében. Tézisem szerint, akarva vagy akaratlanul, ugyanazok a kirekesztési módszerek operálnak

¹ Dombrovski érveléstechnikájának visszatérő mozzanata a morális következményekre való apelláció. Ez már a 2019-ben a Qubiton megjelent, Tózsér János ellenében írt könyvkritikájában is tetten érhető. Amennyiben a vélt morális következmények felvonultatásával véli megcáfolni valamennyi vitapartnerét a szerző, ott igencsak erősen felvetődik az egyoldalú érvelésmód gyanúja. Nem azt állítom, hogy Dombrovski álszent, hanem azt, hogy írása könnyen olvasható üres, retorikai célú moralizálásként. Más érvelésmódok is lehetségesek, nem szükséges a filozófiai álláspontokat kizárólag azok morális következményei mentén megítélni. Lásd Dombrovski 2019.

Dombrovski recenziójában, mint amelyek már fellelhetőek Russell tanulmányában. Ennek konzekvenciáit is levonom. Ezt követően második lépésként kötetem tartalmát reményeim szerint világos formában összegzem, továbbá kitérek arra is, mely hagyományokhoz sorolom önmagam, bízva abban, hogy az unikalitással kapcsolatos kijelentések ezáltal árnyalhatóak lesznek. Továbbá gondolkísérletként felvetem azt, miképpen egészíteném ki vagy írnám át a kérdéses könyvet, amennyiben visszatérnék az észlelés fogalmi kiterjesztésének problematikájához. Az átdolgozott, bővített észlelésfilozófiai mű ötletét csupán az érdekesség kedvéért vetem fel, ami persze előrevetítheti egy ilyen tárgyú jövőbeni projekt lehetőségét. Válaszcikkem harmadik részében általánosabb megjegyzéseket fűzök humor, irónia és filozófia kapcsolatához. Véleményem szerint a filozófiai hagyományban, ritka kivételektől eltekintve, túlzottan kevés szerep jut a nevetésnek. A nevetéstől való merev távolságtartás helyett a nevetés közösségteremtő és szolidaritásképző lehetőségeire hívnám fel a figyelmet. Az együtt történő nevetés a moralizálás szellemének száműzését is szolgálhatja, továbbá a magaskultúra elsőbbségének megkérdőjelezését. Ezzel megengedőbbé és nyitottabbá válhat a diskurzus, pontosan a kirekesztés kizárása által. Konklúziómban tisztázom saját pozíciómat metafilozófiai szempontból is. Arra hívom fel az olvasók figyelmét, hogy a vitát nem jómagam kezdeményeztem, továbbá a határmegvonás logikájától szeretném a filozófia egészét megóvni. A toxikus jellegű önkannibalizálással a filozófia mint tudomány aligha legitimálható a változóban lévő szélesebb ökológiai és társadalmi nyilvánosság előtt.

I.

A recenzió olvasása közben aligha bírtam megszabadulni attól a benyomásomtól, hogy mindez nemcsak rólam vagy a kötetemről szól. Másképpen mondva, rendkívül nehezen tudtam Dombrovski művét másképp olvasni, mint Bertrand Russell *The Philosophy of Bergson* című, 1912-es tanulmányának átírataként. Már a felépítés tekintetében is feltűnő a hasonlóság. Az írás első felében kapunk egy szelektív ismertetést a kritika tárgyát képező filozófus gondolatairól, ami önmagában többé vagy kevésbé helytálló. A tárgyilagos hangnemet már az elején megtörik bizonyos elszórt, minősítő jellegű megjegyzések. A recenzió második oldalán már olvashatunk egy „baljós előszóról” például, ami mintegy megelőlegezné a kötet későbbi, zavarosnak ítélt menetét (Dombrovski 2020. 250). Hasonlóképpen Russell elég hamar hangot ad „értetlenségének” („nem értem egészen” – „I do not fully understand it myself”, Russell 1912. 327). Az érthetlenség vádjá gyakori ismérve az analitikus kritikáknak a nem analitikus irányzatokkal szemben. Mint Eszes Boldizsár és Tőzsér János fogalmaz, „számos analitikus filozófus véli úgy, hogy a nem analitikus hagyományhoz tartozó szerzők nem argumentatívak, nem elég világosak, sőt sok esetben egyenesen

homályosak” (Eszes–Tózsér 2005. 66). Emögött rendszerint az értelmetlenség vádja húzódik meg. Legyen szó Bergsonról, Deleuze-ról, Derridáról, Husserl-ről vagy Gadamer-ről, hogy csak néhány nevet említsek, az értetlenség a tulajdonképpeni afilozofikus jelleg szinonimájaként operál. Mindez azon a nézetten alapul, hogy a filozófiának tulajdonképpen argumentatív, világos és követhető struktúrát kell képeznie. Ez a fajta intolerancia Eszes és Tózsér bevallása szerint gyakori elem az analitikus irányzatokon belül, „számos analitikus filozófus úgy gondolja: a nem analitikus hagyományhoz tartozó filozófusok nagy része ál-filozófiát (*pseuo-philosophy*) művel” (Eszes–Tózsér 2005. 68). Itt legfőbbképpen Russell példáját mutatom be, párhuzam gyanánt.

Dombrovski és Russell esetében a szelektív ismertetést követően működésbe lép egy olyan diszkurzív mechanizmus, amit nehéz másképp felfogni, mint diszkreditációs kísérletként. Russellnek az a célja, hogy kizárja Bergson a filozófia köréből. Ez a kirekesztési eljárás gyakran torkollik a valós érvek negligálásába, a részletek rosszindulatú elhanyagolásába. „Nem kívánok vitatkozni”, ez Dombrovski pozíciója kötetem tartalmát illetően (Dombrovski 2020. 255). Nehéz komolyan venni a recenzió bármelyik feltevését, ha ebből az ellenséges alapállásból indít a szerző. Mindig felvethető a megalapozatlanság gyanúja az erősen metaforizáló stílusú filozófiákkal szemben. Noha Dombrovski nem óhajt vitatkozni művem szubsztantív részével, mégiscsak ragaszkodnék a vitához. Nem sokkal később Russell megfogalmazza azt a vádat, miszerint Bergson „erős vizualizáló, akinek a gondolkodása mindig képi hasonlatokkal operál” (Russell 1912. 330). Ugyanígy sérelmezi a recenzensem, hogy művemben túlságosan kitüntetném a fényt és a látást, anélkül, hogy számot vetnék „valamennyi érzéki modalitásunkkal” (Dombrovski 2020. 252). Mindegy is a mű tartalma, már tetten értük az egyoldalúságot. Mivel nem argumentatívak, nem is szükséges vitatkozni Bergson és Lovász művének tartalmával. Hiába hasonlítja Bergson másutt az intuíció módszerét a zenei halláshoz, hiába beszélek én számos alkalommal a szaglásról (pl. Lovász 2018. 45, 110), hiába említtem közel tucatnyi alkalommal a tapintást (Lovász 2018. 25, 34, 62, 65, 125, 126, 191), az érthetetlenség és követhetetlenség bélyege már rám lett sütve. Az értelmezésbeli szelektivitás konstruálja, méghozzá a recenzált szerző számára kedvezőtlen módon, a befogadó észlelését. Mindez nem a művem érdeme, hanem a recenzens módszeréből fakad. Persze, ez csupán előjátéka azoknak a komolyabb, moralizáló jellegű vádaknak, amelyek következni fognak.

Russellnek az a normatív célja, hogy kizárja Bergson a filozófia köréből. Már az első, értelmezésnek szánt részben olvasható a következő állítás: Bergsonnál „a legkiterjedtebb ösztönt intuíciónak nevezhetjük” (Russell 1912. 324). Évtizedekkel később, szintén az angolszász tudományos közönség számára írva, a filozófiatörténész Pete A. Y. Gunter megállapította Russell ellenében, hogy a bergsoni intuíció az ösztönhöz képest magasabb szintű reflexivitással és plaszticitással rendelkező észlelésmód. Nem reflektálatlan ösztönösség, sokkal inkább magasabb

szintre emelt reflexió (Gunter 1969. 26). Gunter összegzése szerint az alapvető fogalmi csúsztatások jelenléte az 1912-es szövegben arra enged következtetni, hogy „Russell ösztönös ellenérzése Bergsonnal szemben kizárta számára a megengedő, pártatlan és gondos olvasást.” (Uo.) A hamis, rosszindulatú értelmezés megtette a hatását. Hiába oldhatóak fel egy rosszindulatú ismertetés állításai tisztességes filozófiatörténeti munka által, a diszkreditálás a jelenhez kötött műfaj.² Miben áll tehát a diszkreditáló eljárás? Szövege második felében Russell képtelen féken tartani indulatait, és kinyilvánítja lesújtó ítéletét Bergson egész (ál)filozófiájáról:

[Bergson] általában sohasem indokolja a véleményeit; azok vonzó jellegére támaszkodik, valamint saját olvasmányos írói stílusára. Mint az Oxo reklámozói, képszerű és változatos nyelvezettel dolgozik, számos obskurus tény magyarázatként állítva be saját kijelentéseit. Az analógiák és hasonlatok képezik a folyamat legnagyobb hányadát, ami által az olvasó számára elfogadható alakra igyekszik hozni téziseit. Az életet ábrázolni hivatott hasonlatok száma műveiben meghaladja bármely költő erőfeszítéseit. (Russell 1912. 332.)

Mindez kísértetiesen emlékeztet minket a több mint egy évszázaddal később, látszólag egészen eltérő kontextusban született Dombrovski-féle recenzióra. *Az érzet deterritorializációja* „nagyon rossz könyv” (Dombrovski 2020. 256), hiszen benne „érveket csak elenyésző számban találunk” (uo.), és Lovász visszaél az asszociatív írástechnika eszközével (Dombrovski 2020. 250). Érvek helyett hasonlatok és állítások egyvelegét produkálom. *Russell élt, él és élni fog*. Reinkarnálódott a recenzens személyében. Akár az is elképzelhető, hogy egy gondosan felépített Russell-paródiával van dolgunk. Mindenesetre nem fedezhető fel szignifikáns eltérés a két írás között. Mivel asszociatív és olykor metaforizáló nyelvhasználattal és szerkezettel rendelkeznek műveik, Bergson Ádám (vagy Lovász Henrik?) esetében felmerül az álfilozófia gyanúja Aaron Russell tollából. Félretéve időlegesen a humort (utóbbira visszatérek még), egyáltalán nem nevezhető tét nélkülinek az álfilozófia vádja. Russell a maga részéről merő költészetként aposztrofálja Bergson egész életművét, megvonva attól a tudományos hitelességet. Bergson metaforái az életről nem megalapozottabbak, mint Shakespeare vagy Shelley költői képzelei, így tulajdonképpen elmosható a közöttük lévő határ. Nincsen okunk Bergson filozófusnak tartani, nyugodtan be-

² A bergsoni filozófia évtizedekre kiment a divatból. Nagymértékben Gilles Deleuze és Félix Guattari filozófiájának sikere mentette meg Bergson a homálytól az angol nyelvű filozófiatudományi közegekben. Deleuze Bergson-kötetének angolra fordítása nyomán az 1990-es évek óta újabb lendületet kapott a bergsoniánus megközelítés, sorra jelennek meg a filozófiáját átértékelő munkák a francia és angol nyelvterületeken egyaránt. A russelli diszkreditálási kísérlet tehát csak részleges sikert aratott, noha az analitikus hagyomány követői máig nem igazán foglalkoznak Bergsonnal, akkor sem, ha bizonyos esetekben egyes téziseihez közel kerülnek, például az enaktivista észleléselméletek tekintetében.

sorolható szépírónak (Russell 1912. 346). Dombrovski szintén azt inszinuálja, hogy *Az érzet deterritorializációja* című kötetem kapcsán felvetődik az álfilozófia gyanúja, annak stílusa és asszociatív felépítése miatt. Az indoklások vélt hiánya miatt „gyanús, hogy Lovász álfilozófiát művel” (Dombrovski 2020. 260). Ennek márpedig recenziánk véleményében etikai következményei lehetnek, mivel „az álszakértők mindenkitől erőforrásokat vonnak el” (uo.). Itt felhívnam a figyelmet Robert Nozick két fontos észrevételére. Először is, egy társadalom erőforrásainak összessége nem hasonlítható egy, a megsütését követően tovább nem bővíthető pitéhez vagy tortához (Nozick 2013. 149). Sokkal inkább dinamikus folyamatokkal van dolgunk, amelyek állandó változásnak vannak kitéve. Továbbá, „az emberek tehetségei és képességei egy szabad közösség számára előnyösek; mások is nyernek a tehetséges individuumok jelenlétéből, mindenki nyer azáltal, hogy ott vannak és nem másutt vagy netán sehol sem. [...] Az élet nem egy nullaösszegű játszma, ahol a képességbeli különbségek az egyik oldalon másoktól elvonnának lehetőségeket.” (Nozick 2013. 211.) Valakinek a szakmai érvénysülése nem jelent elháríthatatlan akadályt mások boldogulása előtt. Másképpen mondvá, elférünk egymás mellett.³

II.

A recenzióval kapcsolatos kritikai észrevételeimet követően írásom nehezebbik szakaszához érkeztünk. Itt az önjellemzés és önértelmezés feladatát vállaltam magamra. A recenzió elementáris szinten sem tesz eleget a kontextualizálás igényének. Elvárható egy recenzenstől, hogy az értelmezett művet elhelyezze a filozófia irányzatai között. Jóval kevésbé meglepőként és unikálisként hatna művem, és nem tűnne „teljesen egyedi alkotásnak”, ha ezt Dombrovski megtette volna (Dombrovski 2020. 249). A zenei alkotások jól példázzák azt, hogy semmi sem egészen egyedi vagy újszerű. Még a legformabontóbb zenei alkotás sem hagyományon kívüli. Még a hallgathatatlanságot közelítő zajzenei mű is kapcsolódni fog – antinomikus módon – az eddigi zenei hagyományhoz. Miképpen nincsen zeneellenes zene, éppúgy *a priori* képtelenség beszélni antifilozófiai, afilozofikus vagy álfilozofikus filozófiáról. Az egészen újszerűként ható filozófiai művek is a filozófiai hagyomány elemei.

Itt és most szeretném eloszlatni a kételyeket. Kötetem a deleuze-iánus filozófiának egy példája. Argumentatív szerkezet helyett asszociatív képletet mutató

³ Mindezzel nem kívánom azt sugallni, hogy a magyarországi filozófia tudománypolitikai helyzete kielégítő lenne. Van mit javítani a pénzügyi és publikációs lehetőségek tekintetében. Csakhogy ezt nem fogják tudni a filozófiatudomány képviselői elérni az önkannibalizálás által. Sokkal inkább a tudományterület egészét kell kommunikatívabbá tennünk laikusok számára is, mivel a finanszírozás/finanszírozhatóság korunkban nagymértékben függ, egyéb szempontok mellett, az érdekességszfaktortól.

módszerrel dolgozom. Az az írásmód, amivel alkotok, a Deleuze és Guattari által „rizomatikusnak” nevezett írástechnika alkalmazásaként értelmezendő (Deleuze–Guattari 2002. 70–86). Akár tetszik, akár nem, a filozófiának mára ez a módszer is részévé vált. A rizomatikus filozófiai stílust alkalmaztam az észlelés mi-benlétének problémájára. Felvetődik Eszes és Tőzsér fontos cikkében, hogy az analitikus és nem analitikus filozófiák közötti választóvonal pontosan a klasszikus problémákhoz való eltérő viszonyulásban gyökerezne. Míg az analitikusok kitanaknak a filozófia örök kérdéseinek vizsgálata mellett, addig „valamennyi nem analitikus tradíció hívei (a hermeneuták, fenomenológusok, pragmatisták, dekonstruktivisták) valamiért felhagytak a klasszikus filozófiai problémák megoldási kísérleteivel” (Eszes–Tőzsér 2005. 69–70). Csakhogy szerintem léteznek olyan nem analitikus jellegű szerzők, akik nem sorolhatóak ide. Deleuze és Guattari, de már az őket befolyásoló Bergson is, a filozófia klasszikus problémáit kezelik interdiszciplináris eszközkészlettel. Azért választottam Deleuze-t és Guattarit kiindulópontként, mert nézetem szerint a nyitott filozófiai regiszterek példáját nyújtják. Maga Dombrovski ugyan elismeri, hogy kötetem „atipikus kontinentális mű”, amennyiben a „kontinentális” jelzőt a klasszikus filozófiai problémák negligálásaként értjük (Dombrovski 2020. 258). Csakhogy logikai hibát vét Dombrovski. A *kontinentális* nem azonos a *nem-analitikussal*. Két eltérő halmazzal van dolgunk. Eszes és Tőzsér analitikus és nem-analitikus filozófiai *stílusokról* beszélnek. Utóbbi ugyan mutat hasonlóságokat a kontinentálisnak hívott iskolákkal, de távolról sem azonosítható azzal. Úgy gondolom, hogy a nem analitikus filozófia tágabb fogalom, mint a „kontinentális” komplexum. Dombrovski mintha egyáltalán nem számolna azzal a lehetőséggel, hogy *lehet egy filozófus nem analitikus, ugyanakkor nem kontinentális is*. Léteznek olyan iskolák, mint a folyamatfilozófia vagy a brit idealizmus, hogy csak két példát említsék, amelyek sehogy sem erőszakolhatóak bele az „analitikus/kontinentális” különbségtételbe. Elhelyezésre kerültem, akaratom ellenére, egy olyan halmazba, amit nem én választottam. A morális gyanú felvetése mellett az ilyen típusú önkényes kategorizálás sem kifejezetten barátságos gesztus.

Összegezném kötetem gondolatmenetét. Miről szól *Az érzet deterritorializációja*? Az elme fogalmát kívánom a koponyán kívülre kiterjeszteni. Három különálló részben teszem ezt meg. Az első rész („Áramlás”) William James és Henri Bergson észleléselméleteire támaszkodva az észlelés mint folyam gondolatát veti fel. Mindkét szerző megbontja a szellem és az anyag közötti határvonalat. Bergson odáig megy, hogy a valóság egészét felruházza az észlelésnek egy kezdetleges formájával. Az anyagban már benne foglaltatik a tartamosság.⁴ Az ész-

⁴ Bergson szókás dualistaként értelmezni, azonban nézetem szerint dualizmusa átmeneti. A tartam fogalma például egyesíti az anyagot és az életet, mivel már az inorganikus szerveződések szintjén is fellelhető a tartamnak egy kezdeti intenzitása, ismétlésként jelen van olyan tartományokban is, ahol nincsenek élőlények. Anyag és élet között nem szigorú elentét áll fenn tehát, hanem folytonosságot alkotnak, a tisztán ismétlő materiális vibrálástól

lelés olyan áram, amely mindenütt jelenvaló. Könyvem második, „Környezet” címet viselő részében, egy időbeli ugrást végrehajtva kitérek olyan szerzőkre, akik az 1970-es és 1980-as évek folyamán dolgoztak az észlelés és az elme testen túlra való kiterjesztésének projektjén. Legfőbbképpen James J. Gibson „ökológiai pszichológiájára”, Maurice Merleau-Ponty „hús”-fogalmára, valamint Gilles Deleuze és Félix Guattari filozófiájára támaszkodom itt. Közös szál, hogy mindezen szerzők szerint az észlelés egyetlen testben vagy agyban sem lokalizálható, már eleve odakint van a környezetben. Az „észlelés deterritorializációja” elsősorban esztétörténeti és filozófiatörténeti tézis. Kötetem harmadik részében – „Mechanoszféra” – levonom azokat a társadalomtörténeti következtetéseket, amelyek az észlelés elméleti kiterjesztéséből fakadnak. Rendkívül összetett visszacsatolás figyelhető meg az eszmék és technológiák között. Azon körülmény, hogy az 1990-es évekre észlelés és ökológia egybeolvadni látszott, meghatározta az információs technológiákról való gondolkodást is. Mark Weiser informatikus a *The Computer for the 21st Century* című 1991-es, úttörő jelentőségű szövegében kontinentális filozófusokra és az ökológiai pszichológus Gibsonra hivatkozva felveti annak lehetőségét, hogy az információs technológia delokalizálható, vagyis kiszakítható az informatika a képernyőbe való bezártságából. A harmadik rész a weiseri delokalizáció következményeit tárgyalja, tekintettel az élő organizmus és a gép közötti határ elmosódására is. Az Humberto Maturana és Francisco Varela biológusok által feltalált *autopoiesis* (önteremtés) fogalma áthidalhatja az organikus és inorganikus rendszerek közötti különbséget. Ugyanakkor az önszerveződés sohasem egészen azonosítható csak az élettel, hiszen Niklas Luhmann nyomán kijelenthető, hogy a társadalmi rendszerek mint inorganikus szerveződések szintén rendelkeznek életszerűséggel, amennyiben képesek az önszerveződésre és az autonómia jellegzetességeit felmutató szervezeti viselkedésre. A szintetikus biológia és a mesterséges életformák létrehozása a szerves és szervetlen közötti határt véglegesen elbizonytalanította. A technológiai létezőket a filozófus Gilbert Simondont követve „világon kívülinek” hívom, mivel nem kapcsolódnak kizárólag a mi emberi világtapasztalatunkhoz. A fejlett, intelligenciával bíró gépek feltárhatnak a miénktől eltérő világokat.

Mindazon irányzatokhoz kapcsolódik a projektem, amelyek nem helyezhetőek el a tisztán analitikus/kontinentális különbségtétel mentén. Technológiatörténeti fókuszom nagyban merít Friedrich Kittler médiafilozófiájából. A kü-

a mindent magába foglaló tiszta emlékezetig. Az anyag élővé válhat, már benne van ugyanis Bergson szerint a tartamosság. Miként Messay Kebede fogalmaz, „Bergson számára a dualizmus önellentmondó voltát meghaladni úgy tudjuk, ha megengedjük a fokozatos átmenetet a tudatnélküli és a tudatos között, elkerülve a tudatnak a tisztán szubjektívra való korlátozását” (Kebede 2019. 66). Szükséges az anyag ellenállása ahhoz, hogy az életlendület újabb erőt gyűjthessen. Azonban még az együttműködés sem egészen helytálló kifejezés Kebede szerint; valójában egybefonódás áll fenn. Az anyag végső soron endogén jellegű ösztönző erő, ami az életet hozzásegíti az önmeghaladás és komplexitás következő szintjének eléréséhez, ennyiben részét képezi az életlendület tartamának (Kebede 2019. 110).

lönbséggel kapcsolatos erős érdeklődésem Deleuze és Guattari filozófiájának köszönhető, miként a már jelzett rizomatikus írástechnika is. A határsértő jelenségek és gyakorlatok iránti vonzalmam Georges Bataille és a dekadens szépirodalom együtthatásainak tudható be. Pluralizmusomat, ami a létezők egyenlő méltóságának képviselőjére kötelez, Graham Harman megengedően realista lételméletére alapozom. Indeterminizmusomat Bruno Latour szociológustól és filozófustól tanultam.⁵ A létezők „ürességére” való hivatkozás, amit rettentően félreértett a kolléga – „Lovász (...) a gondolatok »ürességét« próbálta (...) leplezni” (Dombrovski 2020. 250) –, abból a buddhista és folyamatfilozófiai eredetű felismerésből származik, hogy – Bergson szavaival élve – „vannak változások, de a változás mögött nincsenek dolgok, melyek változnak, a változásnak nincsen szüksége támaszra” (Bergson 2012. 119). Ezenfelül elkötelezett vagyok Donna J. Haraway transzdiszciplináris feminista episztemológiája iránt, amely elemetáris hatással volt szemléletemre és módszeremre. Haraway nyomán visszautasítottam azt, hogy bárki monopóliumigényt formáljon a „tudományos” diszkurzusra. A tudományos, objektivizáló tekintet mögött, de még a kritikai szemlélet alatt is, a hatalom önpozicionálása munkálkodik (Haraway 1988. 575–599). A pártatlan tudományosság eszméjét Haraway nyomán veszélyes illúziónak tartom, ami hozzájárult a társadalmi elnyomás megannyi formájához. A tudomány nem mentes attól a történetiségtől, aminek részét képezi.⁶ Mindezeket a hatásokat azért soroltam fel, hogy eloszlassam az egyediséggel kapcsolatos kételyeket. Nem létezik tiszta egyéniség. A magyar filozófiatudományi közösség számos tagjának tollából szintén olvashatók olyan munkák, amelyek stílári értelemben ihlető hatással voltak számomra, sőt, gondolkodási stílusuk tekintetében rokoníthatóak saját eklektikus megközelítéssel. Kiemelendőek ebben a vonatkozásban olyan kortárs magyarországi szinkretista filozófusok, mint Czétány György, Hévízi Ottó, Losoncz Márk, Müller Andor és Szabó Zsigmond (Czétány 2015; Hévízi 2013; Losoncz 2013; Müller 2016; Szabó 2005). Határozottan visszautasítom tehát azt a feltételezést, hogy filozófiai eklektikám egyedi jelenség volna, akár a magyar kontextuson belül maradvá is.

⁵ El sem tudom képzelni, mire is alapozza recenzenstünk azon állítását, miszerint metafizikai álláspontom „mellé determinizmus társul” (Dombrovski 2020. 251). Abból, hogy a létezők emergens módon keletkeznek, keletkezésük pedig nem rekonstruálható a részletek utólagos összedrásából, a determinista világmodellek tagadása következik. A nyitott, meghatározatlan kozmosz gondolata pontosan azokra a szerzőkre jellemző, akik számára a szabadság elementáris érték. Gondolhatunk itt példánk okáért Bergson mellett Karl Popper személyére (Bergson 1987; Popper 1988). Szabad cselekvésről vagy akadálytalan önteremtésről csak egy olyan világban beszélhetünk, amit nem határoznak meg egyszer és mindenkorra adott törvények. A meghatározatlanság a létezők szabadságának garanciája. Abból, hogy nem mi határozzunk meg mindent, nem következik, hogy egyáltalán ne lennénk képesek bármit változtatni a sorsunkon.

⁶ Ez nem jelenti azt, hogy ne tudna bizonyos esetekben a tudományos szellem átmenetileg áttörni a konkrét társadalmi-kulturális mező meghatározottságain. Ez utóbbi esetek a paradigmaváltások vagy, Thomas Kuhn kifejezését kölcsönözve, a „tudományos forradalmak”.

Recenzensünk sérelmezi, hogy akár „négy-öt oldalon keresztül” elemeztem olykor obskúrus, a filozófiatudományi közönség vagy akár a szélesebb közönség számára is csaknem ismeretlen horrorfilmeket és ponyvairodalmakat (Dombrovski 2020. 251). Miért alkalmazok annyi popkulturális példát? Mind ez Dombrovski szerint szükségtelen adalék, visszaélek az olvasó türelmével és „gyakorlatilag teljes fejezeteket lehetne elhagyni anélkül, hogy a szubsztantív filozófiai mondanivaló kevesebb lenne” (Dombrovski 2020. 250). Ebben nem vagyok annyira biztos. Jelentős, ugyanakkor a kötet keretén belül nem hivatkozott hatásként említeném Jack Halberstamot. A transzszexuális filozófus még Judith Halberstamként 2011-es *The Queer Art of Failure* című kötetében fekteti le a következő módszertani alapelveket, amelyeket kiindulópontként kezeltem *Az érzet deterritorializációja* című műben is:

Ez a kötet az „alacsony elmélet” (*low theory*) módszerét [...], valamint a népszerű tudást alkalmazza annak érdekében, hogy alternatívákat keressünk, amelyek kiutakat kínálnak a bináris gondolkodás csapdáiból és zsákutcáiból. Az alacsony elmélet azokat a köztes elméleti tereket próbálja megtalálni, amelyek megmenthetnek bennünket a hatalmi alárendelődéstől, valamint az ajándékbolt konzumerizmusától. Azonban azzal a lehetőséggel is megbékél ez a megközelítés, hogy létezhet potenciál a tagadás és kritika konstraintív, sötét és negatív vizeiben is. Így kötetem a magas és alacsony kultúra között mozog, ingadozva a magas és alacsony elmélet, popkultúra és ezoterikus kultúra között, annak érdekében, hogy felbomlaszthassuk a határokat az élet és a művészet, a gyakorlat és az elmélet, a gondolkodás és a csinálás között, eljutva a tudás és nemtudás egy sokkal kaotikusabb tartományába. (Halberstam 2011. 2.)

Morális értelemben tarthatatlannak vélem a magaskultúrának a populáris kultúrától való elválasztását. A magaskultúra elkerülhetetlenül összekapcsolódik a rasszizmus, szexizmus és kulturális imperializmus jelenségeivel. Magas és alacsony distinkciója eleve magába foglalja a hierarchiát. Történeti és társadalmi okoknál fogva igazolhatatlan a magas és alacsony közötti különbségtétel fenntartása. Ha erősebben kívánnék fogalmazni, egyenesen azt mondanám, hogy erkölcsileg vállalhatatlan ez a különbségtétel. Számomra igencsak problematikus az önmagában vett tisztán diszciplináris, önreferenciális filozófia igénye.⁷ Továbbá, Noël Carroll művészetfilozófus nyomán úgy gondolom, hogy igenis léteznek olyan nem filozófiai jellegű alkotások, amelyek filozófiát művelnek (Carroll 2013; lásd még Bárány 2015). Noha természetesen magam is vitatnám olykor azt, vajon ténylegesen sikerült-e a legmegfelelőbb popkulturális példákat talál-

⁷ Természetesen mindez nem érinti a tiszta filozófiát, amit a magam részéről a bölcsesség szenvedélyes szereteteként definiálnék. A filozófia nem lehatárolható diszkurzív gyakorlat, hanem elsősorban érzület, emocionális diszpozíció, ami csak másodsorban fordítódik le időnként, szerencsésen élhető társadalomtörténeti kontextusokban, tudományosként aposztrofált teljesítményekre.

nom – egészen bizonyosan nem ez a helyzet –, művem az alkalmazott filozófia és kísérleti filozofálás példájának tartom. Elképzelhető, hogy az „alacsony”, azaz populáris elemek gyakorisága okán akár feldolgozhatatlannak bizonyulhat kötetem a diszciplináris közönség számára. Ez egy olyan kockázat, amit vállalnia kell bárkinek, aki kaotikusabb tartományok felé kíván evezni. Hiába figyelmeztették ismerősei Percy Bysshe Shelley-t, hogy ne szálljon hajóra a vihar kellős közepén, ő ezt megtette. Könnyen szenvedhet hajótörést az, aki a gondolkodás megnyitására vállalkozik. Jobb a végtelenített gondolkodás áldozatának lenni, semmint az eszmék lepárolt, hígított kivonatait árusító kereskedőnek.

Önmagunkkal szemben aligha lehetünk pártatlanok. Ennek ellenére magam is eljátszottam számos alkalommal egy bővített, javított kiadás, vagy akár egy egészen új észlelésfilozófiai mű megírásának gondolatával. Az önreferencialitás gyanúját mintha Eszes és Tózsér a nem analitikus hagyomány vonatkozásában vetné fel. Mint fogalmaznak, „igen nehéz olyan nem analitikus szerzőt találni, aki valamilyen analitikus filozófusról írt volna (!)” (Eszes–Tózsér 2005. 68). Ez velem szemben csupán mérsékelten róható fel, hiszen hivatkozom Andy Clark externalista elmefilozófiájára is. Számomra kifejezetten érdekfeszítőek azok az analitikus szerzők, akiknek a gondolkodása a saját projektemhez hasonló irányokba mutat. Távolról sem bizonyos, hogy a tudatállapotok visszavezethetők ugyanis agyi állapotokra. Számos analitikus elmefilozófus, így David Chalmers, Andy Clark, Mark Rowlands, Galen Strawson tartja úgy, hogy az elme fogalma kiterjeszthető. Ezek a pozíciók összefoglalóan az externalizmus címszó alá sorolhatóak. Az externalizmus azon tézisnek feleltethető meg, miszerint az elme működése nem redukálható agyi állapotok összességévé. Másképpen mondva, a tudat túlterjed a koponyán (Honderich 2006. 3–13). Az externalisták mellett az enaktivista elmefilozófia olyan képviselőire is támaszkodnék a jövőben, mint Miriam Kyselo, Teed Rockwell és Evan Thompson. Nemrégiben írtam egy cikket, amiben kontinentális szerzők mellett Gilbert Ryle-t értelmezem (Lovász 2019. 49–58). Analitikus elmefilozófiai fogalommal élve saját álláspontomat *radikális elmefilozófiai externalizmusnak* nevezem. Mindazonáltal képtelen vagyok hinni abban, hogy a filozófia önmagában elégséges regiszter a valóság bármilyen elemének megismerésére. Eredendően „parazitikus” regiszter, amely saját tartalmát döntőrészt más tudományterületekről kölcsönzi. A tudomány maga is rá van utalva metaforák alkalmazására. A világról szóló bármilyen elbeszélés elkerülhetetlenül metaforikus (Haraway 2018. 64; Haraway 2004). Valóban kudarcra van ítélve a filozófia, ha zárt marad. A válságra adandó válasz szerintem a filozófiai regiszter lehető legmesszebb menő megnyitásában rejlik. Mindenekelőtt interdiszciplinaritást és nyitottságot követelnek meg tőlünk a huszonegyedik századot meghatározó ökológiai folyamatok is.

III.

Miként a recenzens fogalmaz, „nagyon sok humoros elemzés és példa található a könyvben, amelyeknek méltó helye lenne Sokal és Bricmont gyűjteményében” (Dombrovski 2020. 257). Egy vallomással tartozom az olvasóknak. Amikor közel egy évtizeddel ezelőtt kezdtem először olvasni filozófiai szövegeket, Platón összes művével kezdtem a filozófia tengerében való elmélyedésemet. Azon kaptam magam, hogy olykor hangosan felnevettem. Képtelen voltam elhinni, hogy mindez komoly szándékkal íródott volna, annyira abszurdként hatott. „Ez egy vicc” – gondoltam magamban. Még abszurdabb tényként kezeltem azt, hogy ezek köré a 21. század felől olvasva parodisztikusként ható szövegek köré egész iskolák szerveződtek, amik nemritkán a kinyilatkoztatott bölcsesség jellegével ruházták fel Platón munkásságát. Egy rendkívül népszerű előítélet szerint a filozófiának komoly, jórészt humor nélküli dolognak illik lennie. Komoly tudomány, nem játék, nincsen helye benne a komolytalanságnak, az iróniának, a játéknak és a paródiának. Véleményem szerint mégis van a nevetésnek komolyan vehető szerepe a filozófia világában is. A nevetés éppúgy közösségteremtő erővel rendelkezik, mint büntető funkcióval.

Mi végett filozofálunk? Mondhatnánk, hogy az igazság megismerése végett. Legyen így. Viszont hiszek abban a lehetőségben is, amit Henri Bergson vet fel egy helyütt: „a filozófia [...] örömet szerezhet nekünk” (Bergson 2012. 105). Nem lehet sikeres filozófiai munka az, ami nem ébreszt örömet. Nem ismerek olyan személyt, akinek örömteli élmény lett volna a Dombrovski-féle recenzio olvasása. Ellenben a recensissel együtt számos személy találta humorosnak és szórakoztatónak a kötetemet. A filozófiai hagyomány olykor értelmezés tárgyává teszi a nevetést, ám általában a komolyság keretén belül (Froese 2017). Nehezen tud a filozófia kibontakozni kemény burkából és elengedni önmagát. A filozófusok számára nem könnyű beépíteni bölcselkedéseikbe a nevetés mozzanatát, és szerintem itt az idő változtatnunk ezen. Az öröm-kalkulus, úgy gondolom, asszociatív módszerem igazolását látszik nyújtani. Több örömet okoztam, mint bánatot. Egészen komoly az a vélekedésem, hogy földünk árnyalatnyival kellemesebb hely lett *Az érzet deterritorializációja* című kötet megszületése által. Ezen a ponton szükséges egy módszertani kitérő. Számos olyan cikkre, amelyet kötetem gondolatmenetébe bedolgoztam, egy Twitter-oldalon találtam rá, amely szántsándékkal összegyűjti az „áltudományosnak” ítélt folyóiratcikkeket. Ezek mind a humántudományok területéről származnak. Azon kaptam magam, hogy nagy érdeklődéssel kezdtem olvasni ezeket az írásokat. Ami a kirekesztő, önmagát a tudományos objektivitás pozíciójába helyező előítéletes maszkulin szcientista moralizáló tekintet számára vicces, az én szemeimben komolyan vehető tudománnyá növekedett. Ugyanakkor jómagam is nevettem, gyönyört szereztem a helyzet adta lehetőségből – abból, hogy olvashatok, sőt, szenvedélyesen gyűjthetek „áltudományos” folyóiratcikkeket –, miközben egyesítem a regisz-

tereket, kommunikációba hozom a kirekesztett tartalmakat a magaskultúrával és a diszciplinárisan elismert filozófiával. Amennyiben a nyitott kultúra ideálját kívánjuk megvalósítani, szerintem az ironia és komolyság hierarchikus distinkcióját is meg kell haladnunk. A könnyedségnek is van súlya, a humor is lehet éppenséggel komoly célú. A könnyedség nem egyenértékű a tétnélküliséggel. A mások számára történő örömszerzés foka is válhat egy filozófia sikerének mércéjévé, a mű által kiváltott vagy kiprovokált hivatkozások és kattintások száma mellett.⁸ Komolyan gondolom azt a tézist, hogy a humortalanság kártékony hatással van a filozófia befogadhatóságára.

A moralizálás szelleme az, ami számomra roppantul zavaró tényező Dombrovskzi recenziójában. Az a hallgatólagos előítélet munkálkodik a recenzens soraiban, hogy a filozófia nem lehet egyszerre humorosan önironikus és tudományos. Kérdem én, mit ér az a fajta filozófia, ami képtelen örömet okozni? Nietzsche kinevette az önmagukat túlságosan komolyan vevő tudósokat és metafizikusokat. Mondanom sem kell, a viszonyulás kölcsönös volt. A maga korában Nietzschét sem tartották tudósnak a tudomány hivatalos képviselői. Első munkáját, *A tragédia születését* a filológia egy olyan neves professzora minősítette komolyan vehetetlen viccnek, mint Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Utóbbi egyik kifogása szerint „Nietzsche Úr nem úgy viselkedik, mint egy kutató” (idézi Porter 2011. 75). Ekkor még szó sem lehetett az analitikus és kontinentális különbségről. Nietzsche a kortárs tudományos mező számára feldolgozhatatlannak bizonyult, jórészt abból adódóan, hogy idegen volt számára az a merev tudósi habitus, amely domináns keretet szabott a korabeli bölcsészettudományoknak. Szerencsére, a komolyságnak egy szűk fogalma nem tűnik többé olyan meghatározó követelménynek, mint korábban volt. A kontinentális filozófia professzora, Patricia MacCormack külseje és szerzői stílusa tekintetében egyaránt távol áll az egyetemi tanár klasszikus habitusától. Legyen szó akár öltözködéséről, akár szövegeinek stílusáról, nem azt nyújtja, amit a filozófusoktól elvárnánk. Legújabb kötetében az emberiség önként vállalt kihalása mellett érvel (MacCormack 2020; Greenfield 2020). Bizonyára egyesek szerint álfilozófikusnak tűnhet az, amit MacCormack művel. Akár egyetértünk provokatív pozíciójával, akár nem, élénk vitát generált az online térben. Ez önmagában is figyelemre méltó teljesítmény egy filozófus részéről. Szerintem a gondolkodás – szerencsére – képes túlfolyni a merev kereteken. A filozófia cseppfolyósítása egy olyan projekt, amivel a legmesszebbmenőkig azonosulni tudok. Ezáltal meghaladhatjuk azokat a kitüntetett hatalmi pozíciókat, amelyek ezen a bolygón jelen pillanatban akadályozzák a szellemi növekedést.

⁸ Számos egyéb szempont is felvethető. Az eredeti vs. epigon, szakmai vs. kontár, mély vs. felszínes szintén olyan problematikus megkülönböztetések, amik az utóbbi évtizedekben megkérdőjeleződtek. Ezek mind a kirekesztés történetiségéhez kapcsolódnak. Amennyiben komolyan vesszük a hierarchiák lebontásának és a szabadság terjesztésének projektjét, a problematizált különbségteteleket el kell vetnünk.

Konklúzióban metafizikai szempontból reflektálnék a vita keretére. Hangsúlyozandó, hogy nézetem szerint nem az analitikus és kontinentális filozófiai iskolák stílári vagy módszertani különbségéről van szó, sem Russell és Bergson, sem Dombrovski és Lovász esetében. Az izomorfikus hasonlóság inkább a zárt és a nyitott gondolkodás közötti distinkció mentén keresendő. A bináris gondolkodás jellemzője, hogy képtelen harmadik alternatívával számolni. Dombrovski tanúságot tesz arról, hogy teljesen képtelen az analitikus és kontinentális különbségtételen kívül gondolkodni. A vitát nem én kerestem, kötetemet nem szántam vitaindítóknak. Ennek ellenére egy bizonyos tekintetben örülök annak, hogy nyilvánosságot eredményezett. Ha tetszik, ha nem, a filozófia manapság legfőképpen a botrányokon keresztül képes bejutni a hírekbe. Mindazonáltal egyáltalán nem tartom szerencsésnek az egymás diszkreditálására vállalkozó magatartást. A belviszály csak a filozófia önfelemésztődésével érhet véget. Aligha eredményezhet mindez mást, mint a filozófia további hanyatlását. Helyzetünkön aligha segít a közösségen belüli küzdelem. Az a haszonelvű korszellem, ami dominálni látszik társadalmunkat, komoly veszélyeket hordoz magában. Fennáll az a kockázat ugyanis, hogy a filozófia teljes mértékben diszkreditálódik, és kiesik az elismert, legitimitással bíró tudományok köréből. Nézetem szerint a megfelelő válasz sem a bezárkózásban, sem a magas és alacsony rendűnek vélt regiszterek közötti különbségtételhez való merev ragaszkodásban rejlik. Kerítésekkel nem megyünk semmire. Akármenynyire szeretné Dombrovski önjelölt határvadászként megőrizni a filozófia országhatárait, antropocén korszakunk nem szól egyébről, mint a határvonalak folyamatos elmosódásáról. Deleuze és Guattari, valamint Rosi Braidotti nyomán a „nomád gondolkodás” programját hirdetem, amely a regiszterek keveredését az antropocén valóságunk valóságosan hibrid jellegére alapozza (Braidotti 2007). A hibridek korszakában élünk, végérvényesen elmosódott a határ a természetes és mesterséges között (Latour 1999). Legyen szó az analitikus, fenomenológiai, folyamatfilozófiai, hermeneutikai, materialista, spekulatív realista irányzatokról, vagy bármely egyéb iskoláról, sokféle módon hajthatjuk végre az eddig külözlegesként kezelt regiszterek és jelenségek felé való nyitást. Egyetlen regiszternek sincsen monopóliuma az igazságra. Az új témák iránti nyitásnak a magyarországi analitikus filozófiában is vannak biztató jelei (Bernáth–Réz–Tózsér 2019). Önreferens zárt rendszerként egyetlen filozófiai stílusnak sincsen jövője. A határok fenntartásának téveszméjén alapuló nyugati kultúra fenntarthatatlan. A „magas” és „alacsony” kultúra, társadalom és természet, ember és nem-ember, tudomány és tudománytalanság, tisztaság és tisztátalanság közötti distinkciók ezer szállal kapcsolódnak a rasszizmus, szexizmus és kolonializmus máig élő jelenségeihez.⁹ Kirekesztés helyett áteresztésre van szükség. Arra tanítanak

⁹ Ne olvassunk tehát többé klasszikus szerzőket? Ez talán túlzás volna, viszont igenis oda kell figyelniük arra, hogy mindig kellően érzékenyen kontextualizáljuk az előítéletes néze-

bennünket azok az objektív jelenségek, amelyek körülvesznek minket, hogy a határvonalak elbizonytalanodtak. Amennyiben alkalmazkodni kíván a jelenkor követelményeihez, a filozófiának is furcsává, bizonytalanná, nomadikussá és kevertté kell válnia. Ezzel növelhetjük annak esélyét, hogy a filozófia elkerüli a teljes marginalizálódást és tudománypolitikai diszkreditálódást. Mindannyiunk érdeke a szakma túlélése.

Köszönetemet fejezem ki a következő személyeknek, akik javaslatokkal látták el a válaszcikkem szövegét, vagy szakmai támogatásukról biztosítottak: Berta Gergely, Besze Flóra, Czétány György, Hévízi Ottó, Horváth Márk, Marosán Bence Péter, Nemes Zoltán Márió, Olay Csaba, Részeg Imola, Ullmann Tamás.

IRODALOM

- Bárány Tibor 2015. Pop, filozófia, satöbbi. A tömegkultúra művészetelmélete (Noël Carroll: *Minerva's Night Out. Philosophy, Pop Culture, and Moving Pictures*. Wiley Blackwell, 2013). <http://www.muut.hu/archivum/11773>
- Bergson, Henri 2012 [1931]. *A gondolkodás és a mozgó. Esszék és előadások*. Ford. Dékány András. Budapest, L'Harmattan.
- Bergson, Henri 1987 [1907]. *Teremtő fejlődés*. Ford. Dienes Valéria. Budapest, Akadémiai.
- Bernáth László – Réz Anna – Tőzsér János 2019. Nem a szex a baj. A szexrobotok erkölcsi megítéléséről. *Élet és Irodalom*. 63/44. 13.
- Braidotti, Rosi 2007. *Egy nomád térképei*. Ford. Vándor Judit és Agárdi Izabella. Budapest, Balassi.
- Carroll, Noël 2013. *Minerva's Night Out. Philosophy, Pop Culture, and Moving Pictures*. Hoboken, Wiley.
- Czétány György 2015. *A transzcendentális illúzió keletkezése és története*. Budapest, L'Harmattan.
- Deleuze, Gilles – Félix Guattari 2002. Rizóma. Ford. Gyimesi Tímea. In Bókay Antal és mások (szerk.) *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest, Osiris. 70–86.
- Dombrovski Áron 2020. Az új imposztor. *Magyar Filozófiai Szemle*. 63/3. 249–260.
- Dombrovski Áron 2019. Érvelhetünk filozófusként amellet, hogy a filozófia haszontalan? <https://qubit.hu/2019/02/10/szellem-szemben-ervelhetunk-e-filozofuskent-amellet-hogya-filozofia-haszontalan>
- Eszes Boldizsár – Tőzsér János 2005. Mi az analitikus filozófia? *Kellék*. 27–8. 45–71.
- Froese, Katrin 2017. *Why Can't Philosophers Laugh?* London – New York, Palgrave Macmillan.
- Greenfield, Beth 2020. Why this professor's climate-crisis solution is rankling Twitter: „The worst thing you can do is have a child”. <https://www.yahoo.com/lifestyle/why-professor-climate-crisis-solution-rankling-twitter-155305526.html>

tekét valló múltbéli szerzők műveit. Ez kiváltképpen érvényes a pedagógiai gyakorlatokat illetően. A nagy művek mindenekelőtt a maguk nyitottsága által szólítják meg későbbi korok olvasóit is, ám a nyitott kultúra ideálja nézetem szerint átvél a kulturális különbségeken. A zártság és nyitottság minden társadalmi formában meglévő tendenciákat jelölő közelítő fogalmak, és nem kész állapotokat írnak le. A kultúra megnyitása állandó feladat, és nem végcél.

- Gunter, Pete A. Y. 1969. Introduction. Bergsonian Method and the Evolution of Science. In Pete A. Y. Gunter (szerk.) *Bergson and the Evolution of Physics*. Knoxville, University of Tennessee Press. 3–43.
- Halberstam, Judith 2011. *The Queer Art of Failure*. Durham–London, Duke University Press.
- Haraway, Donna J. 2018 [1997]. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouseTM*. London – New York, Routledge.
- Haraway, Donna J. 1988. Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*. 14/3. 575–599.
- Haraway, Donna J. 2004 [1976]. *Crystals, Fabrics, Fields. Metaphors That Shape Embryos*. Berkeley, North Atlantic Press.
- Hévizi Ottó 2013. *Idő és szinkretizmus – állandó tekintettel Nietzschére*. Budapest, Kalligram.
- Honderich, Ted 2006. Radical Externalism. *Journal of Consciousness Studies*. 13/7–8. 3–13.
- Kebede, Messay 2019. *Bergson's Philosophy of Self-Overcoming. Thinking Without Negativity, or Time as Striving*. Cham, Palgrave Macmillan
- Latour, Bruno 1999 [1991]. *Sohasem voltunk modernek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány*. Ford. Gecser Ottó. Budapest, Osiris.
- Losoncz Márk 2013. *Vakító gépezetek*. Újvidék, Fórum Könyvkiadó Intézet.
- Lovász Ádám 2019. Walking as Intelligent Enactment. A New Realist Approach. *Open Philosophy*. 2/1. 49–58.
- Lovász Ádám 2018. *Az érzet deterritorializációja. A kiterjesztett észlelés filozófiája*. Budapest, Gondolat.
- MacCormack, Patricia 2020. *The Ahuman Manifesto. Activism for the End of the Anthropocene*. London, Bloomsbury.
- Müller Andor 2016. A filozófia tipológiája és az érzelmképződés filozófiája. *Nagyerdei Almanach*. 6/1. 1–27.
- Nozick, Robert 2013 [1974]. *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books.
- Popper, Karl 1988 [1982]. *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*. London – New York, Routledge.
- Porter, James I. 2011. „Don't Quote Me on That!” Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873. *Journal of Nietzsche Studies*. 42/1. 73–99.
- Russell, Bertrand 1912. The Philosophy of Bergson. *The Monist*. XXII/3. 321–347.
- Szabó Zsigmond 2005. *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan.

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

Egy hiányzó fejezet nyomában

Hans Blumenberg és a politikai mítoszok

A múlt század egyik legkiemelkedőbb német filozófusának, Hans Blumenbergnek 1979-ben megjelent, *Arbeit am Mythos* című, mára klasszikussá vált művéből feltűnő módon hiányzik a politikai mítoszokról szóló fejezet. Ez azért is meglepő, mert a politika mindig is ki volt és van téve a mitologizálási kísérleteknek. A mítosz minden politikai rendszer legitimációjának és minden politikai közösség identitásképzésének fontos eleme, amely egyszerre képes csoportokat elkülöníteni és integrálni. A politika mitologizálása nem exkluzív, hanem természetes és hétköznapi folyamat, minden politikai rend szükségszerű velejárója, amely egyszerre jellemzi a köztársaságokat és monarchiákat, demokráciákat és diktatúrákat, egyenlőségen és hierarchián alapuló rendszereket. Blumenberg könyvének hiányosságára már a kortársak is felhívták a figyelmét, aki azzal hárította el a kritikát, hogy a politikai mítoszok egy önálló tanulmányt érdemelnének (Müller 2014. 67–78). Ez a könyv ugyan sohasem készült el, de az *Arbeit am Mythos* megjelenése után harmincöt, és a szerző halála után tizennyolc évvel megjelent egy szöveg *Präfiguration: Arbeit am politischen Mythos* címmel a hagyatékából (Blumenberg 2014. 9–49), amely eredetileg a kötet része lett volna, de Blumenberg a megjelenés előtt visszavonta, majd átdolgozta és kibővítette, ám életében már nem jelentette meg. Vajon mi állhatott ennek a kihagyásnak a hátterében? Vajon vannak-e a politikai mítoszoknak a tematikus sajátosságai, kívül olyan tulajdonságaik, amelyek a mítoszoktól általában megkülönböztetik? Ha léteznek ilyen különbségek, akkor miben állnak a mítosz formájának és funkciójának tekintetében?

I. HANS BLUMENBERG ÉS A MÍTOSZON VÉGZETT MUNKÁLKODÁS

Blumenberg szerint a mítosz nem egy archaikus korokból itt maradt elavult gondolkodásmód, hanem egy minden korban megtalálható, elementáris antropológiai igényeken alapuló elbeszélő műfaj. A mítosz nem a megismerés tárgya vagy módszere, hanem narratíva. A mítoszok kapcsán az identitásunkhoz kapcsolódó

elbeszélésekkel van dolgunk, nem személytelen struktúrákkal. A mítoszok tehát ősi és örök elbeszélésmintákat tartalmazó történetek, amelyek a legkülönbözőbb variációkban tűnnek fel újra és újra.

A mitológiai hagyomány, úgy tűnik, a variációra s a kiinduló állomány ebben manifesztálódó kimeríthetlenségére épül, amiképpen a zenei variációk témáját is az jellemzi, hogy a felismerhetőség végső határáig változtatható. A mítosz azon jellegzetessége, hogy még a variációkban is megőrződik, hogy felismerhető marad, anélkül hogy ragaszkodna a formula érinthetlenségéhez, az érvényesség speciális módusának bizonyul. [...] A mitológia, miközben hagyománya rögzít bizonyos anyagokat és sémákat, megengedi újdonság és merészség demonstrálását: az adott hagyományban élő közönség otthonossági horizontjától mérhető eltérések demonstrálását. (Blumenberg 2005. 122.)

Ez az alapvető játékoság és esetlegesség azonban Blumenberg szerint egyáltalán nem a mítosz hiányossága, hanem sokkal inkább erénye. A motívumok állandósága, illetve tematikus változékonyságuk teszik alkalmassá a mítoszokat, hogy a különböző hagyományok között, kultúrákat és korokat átlépve, térben és időben folytonosan mozogjanak. Nem merevednek meg, nem válnak mono-teizmussá, ideológiává vagy utópiává, ezért nem is lépnek fel a kizárólagosság igényével. „A mítoszok nem szent szövegek” (Blumenberg 1984. 40). Erejük éppen lényegi meghatározatlanságukban és a következetességről való habozás nélküli lemondásban rejlik (Blumenberg 2005. 122).

A dogmatikus gondolkodásformákkal szemben a mítosznak megvan az az előnye, hogy nem ad végső biztosítékot vagy végleges választ, sokkal inkább annak elviselésében segít, hogy nincsenek végső válaszok. Le kell mondanunk a végső bizonyosságra vonatkozó igényekről, hogy képesek legyünk hiányuk tudatával együtt élni. A mítoszok az elbeszélésekben megjelenő példák révén orientálhatnak ugyan, de ezek sokfélesége és az értelmezéseknek való kitettsége miatt nem merevedhetnek az életet irányító dogmává. Blumenberg szerint a végső bizonyosság hiánya elviselhetőbb és kevesebb fenyegetést jelent az ember számára, mint a dogmatikus gondolkodás bármilyen formája, illetve annak következményei. A mítoszok által hordozott értelem és jelentőség tulajdonképpen ahhoz járul hozzá, hogy a végső kérdések feltevését elhalasszuk, vagy szükségtelenné tegyük, ami az életet ezáltal élhetőbbé teszi. Ez az, amit Blumenberg a mítosz „gondtalanságának” nevez (Blumenberg 2005. 123). A mítosz ugyanis nem állít választás elé és nem követel lemondást sem, ennyiben tehát a szabadság biztosítéka. „A mitológia mint »az ifjúi képzelet első virága« az ember lényegi szabadságának elsődleges kifejlése; ez az eredendő szabadság pedig nem értelmezhető valamely korábbi elnyomás tagadásaként” (Blumenberg 2005. 111).

Blumenberg ezekből a sajátosságokból vezeti le a mítosz azon alapvető funkcióját, amely az ember abszolútumtól való tehermentesítését szolgálja (Mar-

quard 2000. 108–120). Az ember a körülötte lévő valóságot hatalmasnak, félelmetesnek és hallgatagnak látja, amely így számára fenyegetésként jelenik meg. A félelem leküzdésére találta fel az ember a mítoszt, amely egyfajta szimbolikus rendként és antropomorf, ismerősséget sugalló elbeszélésként az ember és az őt fenyegető világ között közvetít. Az ember az elbeszélések révén távolságot nyer, és távolságot tart a vélt vagy valós fenyegetésektől, ami végső soron önfenntartását szolgálja. Erre alapvetően azért van szüksége, mert folytonosan a valóság abszolút és kényszerítő jellegével szembesül. Az ember ezt nem képes felszámolni, még csak alapvetően fenyegető jellegét sem tagadhatja, legfeljebb hatásait enyhítheti azzal, hogy egymással versengő elbeszélésekre osztja fel erre irányuló tapasztalatát.

A mítosz hatóereje szempontjából a következő belátás a fontos: a mitológiai konfigurációk nem az időtlennek vélt emberi rejtélyekre adott régi válaszok meggyőzőereje miatt szólítanak meg, hanem a bennük foglalt kérdések miatt, s e kérdéseket a recepció, illetve a recepció munkája fedezi föl, bontja ki és artikulálja bennük. (Blumenberg 2005. 144.)

Amit ezen a helyen Blumenberg a recepció munkájának nevez, az nem más, mint amit másutt a mítoszon végzett munkálkodásnak hív. Mindez arra utal, hogy a mítosz örökké jelenvaló, de sohasem kész mű, hanem egy folyamat pillanatnyi állapotára vonatkozó reflexió, amely a körülötte levő folytonosan változó világhoz alkalmazkodik. A mítosz tehát ennyiben nagyon is jelenbeli, még ha történeti vonatkozásokból indul is ki. A mítoszban azonban nem az események egymásra következése a fontos, hanem az ismétlődések. A mítosz történeti, de nem történelmi, amíg a történelem minden esetben szingularizál és finalizál, addig a történetek az elbeszélések spontaneitása és szituativitása miatt őrzik és megjelenítik a mítosz szekvenciális jellegét.

A mítosz ezen sajátosságai révén a változásokra reagál, azokat akarja elbeszélni, azoknak akar értelmet adni. Végső soron ezzel magyarázható a mítoszképzés megélénkülése a válságos időszakokban, amelyeket határhelyzetekként érzékelnek. A változás vágya vagy kényszere révén születnek az értelmezések, amelyekkel a kialakult helyzetet a jelenhez lehet kötni, és valamilyen módon a jövő irányát is ki lehet jelölni minden alapvető bizonytalanság ellenére. Mindez állhat a régi mítoszok felelevenítésében vagy az ismert minták új mítoszokba szövésében, a lényeg az ismeretlen leküzdése az ismert révén: „a mítoszbefogadás nemcsak a mítosz anyagát járja körül, s nem is csupán annak formális struktúráit utánozza, hanem eljárásának megvan a maga sajátos következetessége, mintegy a célirányossága” (Blumenberg 2005. 139). Ennek első lépése minden esetben a meghatározatlan dolgok megnevezése volt, hiszen csak ezek után lehet történetet mesélni róla. Jóllehet a név, sőt a róla szóló tudás sem tünteti el a félelmet, de megnyitja a teret a narratívák számára, amelyek elterelik a végső kérdése-

ket, illetve elveszik azok élet, ezzel járulva hozzá a megfelelő túlélési stratégiák kialakításához. A mítosz lényegében egy kerülőút (*Umweg*), amely arra szolgál, hogy a végső kérdéseket ne kelljen végérvényesen megválaszolni, és hogy a hiány tudatával megtanuljunk együtt élni.

Figyelemre méltó, hogy ebből a szempontból Blumenberg a tudománynak hasonló funkciót tulajdonít, mint a mítosznak. A tudomány adhat tudást, sőt nagyon is megalapozott és pontos ismeretet az ismeretlenről, de a félelmet ezzel nem számolja fel. Lehet a vírusokról és baktériumokról nagyon alapos és pontos tudásunk, de a tudomány csakis akkor képes leküzdeni a hozzájuk kapcsolódó félelmet, ha maga is mitologizálódik, és történetet kezd mesélni. Ebből fakad Blumenberg azon belátása, hogy a mítosz és a tudomány nem egymást kölcsönösen kizáró gondolkodásmódok, hanem az elbeszélésekben összefonódó és egymást kiegészítő tudásformák. Abból a viszonylag kézenfekvő tényből következtet erre, hogy „a kozmogóniai mítoszok még a teoretikus kozmogóniák korában is óriási vonzerővel bírnak” (Blumenberg 2005. 144). A tudomány nem képes meghaladni a mítoszokat, mert nem azokra a kérdésekre válaszol, amelyek azok szempontjából a leglényegesebbek. A tudomány nem is tesz fel olyan kérdéseket, „amelyeket nem tart a saját eszközeivel megválaszolhatónak” (uo.).

II. A MÍTOSZ POLITIKAI VONATKOZÁSAI

Joggal merülhet fel, hogy ha egy olyan mítoszerzékeny terület, mint a politika, kimaradt az egyik legátfogóbb műből, amely a mítoszokról szól, akkor feltételezhető, hogy annak komoly koncepcionális okai vannak, amelyekre Blumenberg nyilvánvalóan felfigyelt. Vajon miben áll a politikai mítosz tartalmi hangsúlyokon és implikációkon túlmutató egyedisége, amely végül a kötetből való kihagyást és az önálló tanulmányként való megfogalmazást eredményezte?

Blumenberg a politikai mítosz kapcsán a prefiguráció fogalmából indul ki, amely eredetileg az Ószövetség eseményeit és jövődöléseit Jézus Krisztussal és az evangéliummal összekötő tipológiai kapcsolatteremtést jelentette. A latin *figura* a görög *tüposz* fordítása, amelynek jelentése: 'forma, alak, példa, minta'. Vélhetően Szent Pál volt az első, aki a fogalmat a mintaadó példa értelmében használta (Phil 3,17 és I. Kor. 10, 11). A *tüposz* ebben az értelemben lehet valós vagy kitalált személy, konkrét vagy elképzelt esemény, illetve valamilyen általános jelentéssel bíró helyzet, a lényeg az, hogy valamilyen történelmi utalással rendelkezzen a jelen értelmezése és megítélése szempontjából (Mayer 2015. 114). A jelenre való vonatkoztatás alapulhat analógián és összehasonlításon is.

A prefigurációt Blumenberg úgy érti, mint egy a cselekvést befolyásoló vagy egyenesen irányító motivációt, amely ott hat elsősorban, ahol a cselekvés iránya nem evidens, mégis cselekedni kell. A prefiguráció ennek értelmében tehát

elsődlegesen egy „döntési segítség” (*Entscheidungshilfe*) (Blumenberg 2014. 9), amely annak az elképzelésnek felel meg, hogy a történelmi és politikai helyzetek párhuzamokat mutatnak fel, és ami egyszer már lehetséges volt, az újra lehetséges lesz, amit egyszer már megtettek, újra meg lehet tenni, és mindez fölöslegessé teszi, hogy hosszasan mérlegeljenek vagy bizonytalankodjanak olyan helyzetekben, amikor egyébként dönteni kell. Egy adott helyzet felidézésével el lehet kerülni a döntésre való hosszas várakozást. Akinek sok ideje van, többet mérlegelhet ugyan, de a hosszas megfontolás nem vezet automatikusan jobb döntéshez. A döntések folyamata során mindig eljutunk egy olyan pontig, amikor a további megfontolások és érvek már nem segítenek, és a döntést nem lehet tovább elodázni, dönteni kell.

A prefiguráció pragmatikus hozadéka az, hogy segít tájékozódni egy egyébként átláthatatlan helyzetben; amikor cselekvési kényszer áll elő egy bizonytalan helyzetben, és nincs idő minden lehetőséget kellő alapossággal mérlegelni. Ha a választott prefiguráció a maga kontextusában eléggé ismert és jelentős ahhoz, hogy a cselekvést a mindenkori értelmezésnek megfelelően elindítsa, akkor az általában azonnali elfogadásra és követésre talál, a prefiguráció értelmezőjét pedig felmenti az önkényesség vádjától. Blumenberg szerint ezek a körülmények legitimitást kölcsönöznek a döntésnek, amennyiben az ismertre vezetik vissza az ismeretlent. Ha egy döntés következményei tekintetében esetleges, és ezért előzetesen megalapozhatatlan, akkor is szükség van egy olyan mintára, amely mintegy magától értetődőséget sugallva anticipálja a döntést. „A prófécia lényeges elem az uralkodás új technikájában” (Cassirer 1997. 45). Blumenberg szerint a prefigurációk szükségszerűen megelőzik a döntést, ugyanakkor a döntés legitimitációjaként is hivatkozik rájuk, ami sokkal inkább a mitológiai mintázatok különböző elbeszélésekben megnyilvánuló utólagos, a megalapozást és az elfogadtatást szolgáló funkciójára utal, ennyiben tehát nem pre-, hanem valójában „posztfigurációról” van szó. Végül soron meglehetősen nehéz eldönteni, hogy a figuráció előzetes vagy utólagos funkciójában teljesedik-e ki inkább. A döntést megelőzi-e valamilyen értelmezési minta, vagy a már meghozott döntés kapcsán érzünk késztetést arra, hogy valamilyen autentikusnak tekintett történelmi hivatkozással azt megindokoljuk, vagy a magunk és mások megnyugtatósága érdekében legalábbis alátámasszuk?

Erre a kérdésre jórészt azért lehetetlen végleges választ adni, mert a prefiguráció jelentősége nem eleve adott, hanem a mítoszon végzett munka során alakul ki, ami értelmezések iránti nyitottságának legfontosabb bizonyítéka. Azért nehéz az utólag képződő kapcsolat hatását feltérképezni, mert mindig van benne valami példaszerű. Ebből származik az a további belátás, hogy a prefigurációk mint megelőlegezések meglehetősen pontatlanok és esetlegesek, így a súlyt számukra sokkal inkább az ismétlés biztosítja. Az ismétlés minden mítosz alapja, ami a kiválasztás esetlegességét ellensúlyozza. A mítosz ismétlődése a rítusban nyeri el formáját, és így tesz szert általános elfogadásra.

A prefigurációkban a mítosz hordozza a jelentőséget, ami azonban kétértelmű, mivel nemcsak a kiválasztás révén elnyert fontosságot, hanem az adott esetre alkalmazott jelentést is hordozza. Jelentősége abban áll, hogy olyan retorikai figurákat képes alkotni, amelyek minden gyanú felett állnak, mindenki számára ismertek és elismertek, ezért senki sem kérdez rá annak eredetére vagy igazságtartalmára, hanem a döntést igazolja, és ennek alapján szükségszerűnek és megmásíthatatlannak látják. Aki ezt a hivatkozást elveti, nem magát a hivatkozás jogosságát kérdőjelezi meg, hanem azt a történelmi mítoszt, amelyre adott esetben hivatkoznak (Blumenberg 2014. 15). A prefiguráció mindig a múltra hivatkozik, és az azt elbeszélő abból indul ki, hogy a múlt jelen van a mostban, üzeneteket küld számára, amelyeket csak megfelelően kell értelmezni, és akkor segítenek megfelelő döntéseket hozni vagy megindokolni.

III. HÁROM PÉLDA

Blumenberg a prefiguráció politikai mítoszokban való működését három példán keresztül elemzi. Az első Nagy Sándor, aki például Xerxész perzsa háborúk idején bemutatott áldozatát másolja, és annak értelmét megfordítva a görög föld és Ázsia egyesítését ígéri (Blumenberg 2014. 15–18). II. (Hohenstauf) Frigyes a prefiguráció révén már önmagát mitizálja, és saját jelentőségét olyan módon értelmezi, hogy kijelöli helyét a világtörténelemben, és önmagának egyedülálló történelmi funkciót tulajdonít. Frigyes egészen odáig megy, hogy saját élettörténetét Jézus Krisztus történetével hozza összefüggésbe, és ezzel egyben magát is üdvtörténeti kontextusba állítja (Blumenberg 2014. 19). Halála után Frigyes alakja mindenféle további mitizálás alapjául szolgált, voltak, akik tagadták halálát és visszatérését várták (Münkler 2009. 38–39). A prefiguráció legmagasabb szintjét Blumenberg szerint Hitler érte el, akinek ez iránti érzékenységet Goebbels naplói alapján követi nyomon. Hitler mindenütt a történelem ismétlődését látja, de ha kell, akkor annak értelmét és üzenetét képes bármikor az ellenkezőjére fordítani. Goebbels leírásai alapján a realitásérzék teljes elvesztésére következtethetünk, amit az indokolatlan csodavárás mellett elsősorban az értelmezésminták teljesen következtelen változásai bizonyítanak. Ezek az elképzelések Hitler számára elsősorban II. Nagy Frigyes személyében manifesztálódtak, aki így a 18. század háborúinak történetét vetítette a második világháború eseményeire. „Hitler [...] egyfajta védőszentnek és a győzelem biztosítékának tekintette Frigyeset”, akire úgy gondolt, mint egy hatalmas, népéért ellenségeivel hősies harcot vívó magányos uralkodóra, akivel ezért egyre inkább azonosult (Münkler 2012. 183).

Nagy Frigyes példájára hivatkozott Hitler az 1944. augusztus 31-én megtartott helyzetmegbeszélésen is, miután a középső hadseregcsoport ellenállása összeomlott, és a front gyorsan közeledett nyugat felé: „Minden körülmények között folytatni

fogjuk a harcot, amíg, mint Nagy Frigyes mondta, valamelyik átkozott ellenségünk bele nem fárad a háborúba, és olyan békét nem köthetünk, amely ötven vagy száz évre életet biztosít a német népnek, és amely mindenekelőtt nem gyalázza meg úgy a becsületünket, mint ahogyan 1918-ban történt.” (Münkler 2012. 184.)

Ha konkrétan vizsgáljuk az egyes prefigurációkat, jól látszik, hogy Hitler milyen önkényesen járt el azok értelmezése során. Az sem bizonytalanította el magyarázóerejébe vetett hitét, hogy miután a német előrenyomulást 1941 decemberében Moszkva előtt a szovjet csapatok megállították, Napóleonra utalva kijelentette: a történelem nem ismételheti önmagát; 1945. április 12-én, amikor már mindenki számára világos és egyértelmű volt a háború elvesztése, úgy vélték, hogy Roosevelttel amerikai elnök halálával megtörtént a várva várt csoda, amely mintegy kétszáz évvel korábban Nagy Frigyes birodalmát is megmentette.

Amikor ezt Goebbels röviddel éjfél után megtudta, azonnal felhívta Hitlert, és a következő szavakkal hozta tudomására a hírt: „Mein Führer, fogadja jókívánságaimat, Roosevelttel halott.” A gondviselés lesújtott legbószőbb ellenfelünkre [...], olyan csoda ez, mint Erzsébet cárnő halála. Íme, itt a fordulat, semmi nincs elveszve. (Münkler 2012. 186.)

Az első esetben Hitler úgy látta, hogy a történelem nem ismételheti magát, míg a másodikban egyértelműen arra utalt, hogy a történelem szükségszerűen ismétlődik. Az első a prefiguráció ismétlődésére hivatkozik, a másik kizárja azt (Blumenberg 2014. 36). Hitler értelmezésének sajátossága, hogy nincs benne egyetlen olyan racionális elem sem, amely az összevetés alapjaira és érvényességére rákérdezne, ehelyett önkényesen változtatja véleményét az elődök példaadása, a történelem ismétlődése, illetve ezek elutasítása között, attól függően, hogy éppenséggel melyik szolgálja inkább retorikailag kifejezett érdekeit. Bármilyen ellentétes is a két értelmezés, annyiban mindenképpen hasonlítanak, hogy azokban a történelem egy önálló cselekvőként van jelen, amely saját logikáját követi. Egyik sem kötődik már valódi döntési helyzethez, legfeljebb az értelmezés önkényességéhez.

A prefiguráció által hordozott jelentés mindig homályos és pontatlan, de ez a tulajdonság nem hátrány, hanem előny abban a tekintetben, hogy megnyitja az utat a legváltozatosabb interpretációk előtt, így válva alkalmassá a bizonytalan helyzetekben való értelemadásra és elfogadásra. Mindazonáltal a nácik példája kivezet ezen lehetőségek közül, mert ők valójában már önmagukat mitizálják: a történelmi kort nemcsak közelítik saját korukhoz, hanem azzal egyenesen össze is keverik. Hitler úgy vélte, hogy uralmának végével együtt jön el a világvége is. A nácik már nem tartanak semmiféle távolságot a megelőző eseményektől, magukat egyszerűen azok közvetlen folytatásainak tartják. Nem mérlegelik a konkrét helyzet és a kontextusok különbségeit, csakis imaginárius analógiák-

ban gondolkodnak és léteznek. Az analógia itt már nem egy helyzet megértését vagy egy döntés meghozatalát szolgálja, hanem a valósággal való kapcsolatot lehetetlenné téve, mintegy annak helyére lép (Nicholls–Heidenreich 2014. 145). Ez már a teljes őrület és összeomlás képe, amely azonban nemcsak az adott helyzetre, hanem az értelem egészére, illetve a valóság érzékelésére vonatkozik. Kétségtelen, hogy a náci esete meglehetősen szélsőséges, de a politikai mítoszok kapcsán gyakran nehéz megállapítani, hogy a mitikus elbeszélés hol csap át hagymázás ideológiákba és azokat szolgáló történelemképekbe.

A náci vezetés előrehaladott realitásvesztése alapjaiban alakította át a mítosz funkcióját, ezért ebben az esetben a prefiguráció már nem a tájékozódást vagy a döntést segítette elő és nem is a helyzet elfogadását szolgálta, hanem az immár lehetetlenné vált lehetőségek pótléka lett. Egy olyan alternatív valóságot hozott létre, amely már csak groteszk módon emlékeztetett a mítosz eredendő játékoságára. Blumenberg számára a mítoszon való munkálkodás nem lehet a propaganda eszköze, mert a mítosz a retorika védelmét, a vonakodást és távolságtartást kell hogy szolgálja, és nem lehet az abszolútumra való törekvés eszköze, sokkal inkább annak terhe alól való mentesülés. Van igazság abban a megállapításban, hogy Blumenberg mítoszfelfogása túlzottan esztétizáló, és teljesen figyelmen kívül hagyja a mítosz dogmatikus vagy ideologikus felhasználásának lehetőségeit, ezzel együtt érthető, hogy a mítoszlól szóló gondolatait nem akarta feláldozni a prefigurációval való politikai szándékú totalizáló visszaélés kedvéért, ezért nem is csodálkozhatunk azon, hogy könyvéből végül kihagyta a politikai mítoszokról szóló fejezetet.

IRODALOM

- Blumenberg, Hans 1984. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2005. A mítosz valóságfogalma és hatóereje. In uő: *Hajótörés nézővel*. Ford. Király Edit. Budapest, Atlantisz. 105–197.
- Blumenberg, Hans 2014. *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. (Hrsg.) Angus Nicholls és Felix Heidenreich. Berlin, Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst 1997. A modern politikai mítoszok technikája. Ford. Nagy László. In Zentai Violetta (szerk.) *Politikai antropológia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 37–50.
- Marquard, Odo 2000. Entlastung vom Absoluten. In memoriam Hans Blumenberg. In uő: *Philosophie des Stattdessen*. Stuttgart, Reclam. 108–120.
- Mayer, Tobias 2015. Umstrittene Präfiguration. Politische und theologische Typologien in einem Nachlassfragment Hans Blumenbergs. In Alexander Gaderer – Barbara Lumesberger-Loisl – Teresa Schweighofer (hrsg.) *Alles egal? Theologische Reflexionen zur Gleichgültigkeit*. Freiburg–Basel–Wien, Herder. 111–123.
- Müller, Götz 2014. Rezension von Arbeit am Mythos. In Blumenberg 2014. 67–78.
- Münkler, Herfried 2009. *Die Deutschen und ihre Mythen*. Berlin, Rowohlt.
- Münkler, Herfried 2012. *A németek és mítoszaik*. Ford. Liska Endre. Budapest, Európa.
- Nicholls, Angus – Heidenreich, Felix 2014. Nachwort der Herausgeber. In Blumenberg 2014. 83–146.

Lukács Kafkát olvas*

A filozófiatörténet sokszor összegezhető úgy, mint megtörtént és elmaradt találkozások története. Lukács ötvenes évekbeli Kafka-kritikája egy félig megtörtént, félig mégis elmaradt találkozás lenyomata, egy látszólag határozott, de mégis mélyen ambivalens elítélés története. Az említett szövegek értelmezése és újraolvasása távolról sem mondható a Lukácsról folyó diskurzus virulens szegmensének, tanulmányomban viszont arra szeretnék rámutatni, hogy a Kafka-kritika egyáltalán nem sokadlagos problémája a lukácsi *œuvre*-nek. Annak bizonyítására teszek kísérletet, hogy *Lukács Kafka-kritikája esetében egy esztétikai problémán belül kibontakozó történelemfilozófiai dilemmáról és szembenállásról beszélhetünk*, és amennyiben ebből a perspektívából interpretáljuk azt, az elemzés Lukács és Kafka irányába egyaránt gyümölcsöző lehet. A lukácsi esztétikának nyilvánvalóan megkerülhetetlen része a történelemfilozófia kérdése és annak minden velejárója, én pedig amellet szeretnék érvelni, hogy ez – ha épp nagyon más formában is – Kafkára szintén igaz. Tanulmányomban egy történelemfilozófiai megalapozottságú esztétikát és egy irodalmi életművet próbálok egymással játékba hozni; mindezt úgy, hogy a lukácsi kritika felől feltárom az ellentéteket és szakadékokat.

I. A REALIZMUS SAJÁTOSSÁGA

Lukács kései, már alaposan marxista esztétikája nem más, mint történetfilozófia (vö. Heller 1995. 428). A híres-hírhedt „nagyesztétika” a maga 1600 oldalával alapvetően egyetlen gondolatot, pontosabban egyetlen gondolatmenetet izlelget és mutat fel különböző formákban, mely gondolatmenet az *antropomorfizáló visszatükröződés* fogalma felől a művészet *kvázi-forradalmi* szerepének meghatá-

* Jelen tanulmány a XXXIV. Országos Tudományos Diákköri Konferencia (OTDK) Társadalomtudományi Szekciójába beküldött, majd a gödöllői konferencián, 2019. április 24-én előadott pályamunka átdolgozott változata.

rozásáig ível – így vezetve el a történelemfilozófiai interpretáció szükségességéig. Azt is érdemes már itt leszögezni, hogy Lukács művészetfilozófiának gondolt irodalomelmélete a művészet általános ontológiájából következtet a realizmus kívánalmára, így a realizmuselmélet maga a művészetfilozófia, a művészetfilozófia maga a realizmuselmélet – a művészet pedig maga a realizmus és fordítva, a két fogalom egymástól elválaszthatatlan.¹

Ahogy arra utaltam, a kései esztétika első sarokpontja az *antropomorfizáló visszatükrözés* gondolata, melyet Lukács a művészet létmódjának legalapvetőbb, fundamentális pontjaként határoz meg. A visszatükrözés lényegében a klasszikus mimézis-fogalom marxista változata, mely látszólag nem több, mint banális újrafogalmazása a művészet utánzókéességének, de valójában konkrét világnézetet foglal magába, és ez későbbi szerepét is meghatározza. Ugyanis amennyiben a valóság különböző módokon, különböző csatornákon való *visszatükrözéséről* beszélünk, akkor magától értetődően az objektív lét által strukturált tudat marxista *bonmot*-jáig jutunk el, szembehelyezkedve az ún. idealizmus nézőpontjával. Lukács könyvét rögtön három visszatükrözési mód (a művészi, a tudományos és a hétköznapi) megkülönböztetésével nyitja, melyek közül számunkra természetesen a művészi-esztétikai lesz az igazán fontos. Szükségesnek tartja többször kiemelni, hogy mind a három mód ugyanazt a valóságot tükrözi vissza, sőt a visszatükrözés kategóriái is megegyeznek, így ami valójában differenciál, az elsősorban nem más, mint az adott módnak az emberhez való viszonya (Lukács 1969a. 18).

Az antropomorfizáló terminus azt a sajátos visszatükrözési módot takarja, melyben az embertől független, objektív lét az *emberen keresztül* válik láthatóvá. Lukács szerint a művész nem képes másra, mint hogy embereket, azok érzelmeit, reflexióit, döntéseit, történeteit ábrázolja és mindig *ezen keresztül, ezeken át* azt a bizonyos valóságot. Tehát az alkotó valóságra nyíló (cseppet sem átlátzó) ablaka nem lehet más, mint éppen az ember, amely így a művészeti tevékenység esetében transzcendentális pozícióba kerül. Ezzel szemben a *dezantropomorfizáló*nak nevezett tudomány az „ember nélküli” világ ábrázolója (Lukács 1969a. 133), módszereinek elsődleges fokmérője az ember lepárlásában ragadható meg. A műben visszatükrözött valóság természetesen nem pusztán a természetet, hanem az azzal „anyagcserét folytató” társadalmat (Lukács 1969a. 222), így elsősorban a történeti valóságot, azon belül is az emberi nem fejlődésének és haladásának sarokpontjait jelenti. A művész dolga így az, hogy a természettel anyagcserét folytató társadalom állandó változásait és dinamizmusait úgy ragadja meg, hogy ezt a történeti valóságot az emberen keresztül ábrázolja, és ezzel együtt saját „reá való vonatkoztatottságát” vesse a műbe (Lukács 1969a. 227).

¹ „A művészet konkrét fejlődésében a realizmus nem egy stílus a sok közül, hanem az általában vett ábrázoló művészet alapvető jellegzetessége, és a különböző stílusok csak a realizmus körén belül differenciálódhatnak” (Lukács 1969b. 658).

Lukács úgy gondolja, a művészet így lesz „az emberiség öntudatának legmegfelelőbb és legmagasabb rendű megnyilvánulási módja” (Lukács 1969a. 569), ez pedig rögtön felruhazza egy konkrét feladattal, tulajdonképpen egy már a genezisében benne lévő küldetéssel és társadalmi szereppel. Az egyénben ugyanis a művészet hatására alakulhat ki „az emberi nemmel és ennek konkrét fejlődésével kapcsolatos viszonya” (Lukács 1969b. 304), tehát egy eleven, egzisztenciális társadalmi-történeti tudatosság, a történelemmel ápoltság mély viszony.

Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy Lukács szerint az alkotó a dinamikus társadalmi-történeti valóságot az emberen keresztül ábrázolja, ezzel pedig mind magában, mind befogadóiban határozott viszonyt alakít ki magával a történelemmel. Ez pedig éppen a művészet lukácsi felfogásának legfontosabb kulcspontjához, a történelmi valóság *defetisizálásához* vezet. „Ha annak a világnak a sajátossága, amelyben az ember él, különválik tőle, a világ egy teljességgel önálló létezés látszatát veszi fel, amelyben az ember csak pillanatnyi vendég, átutazó” – írja Lukács (1969a. 688), a művészetnek pedig éppen egy ilyen elidegenedett, eldologiasodott világban van szerepe. A defetisizálás mint a művészi tevékenység általános, formális hatása már ott rejlett az antropomorfizáló visszatükrözés meghatározásában is. Tézisként megfogalmazva: *mivel a művészet antropomorfizáló volta következtében nem is tudja máshogy ábrázolni a világot, mint emberre vonatkozóként, amely – bár tudatától független létként adódik, mégis – az ő viszonyainak objektívalódott megjelenése, ezért a történelmi valóság (akármilyen problémás is) itt mindig úgy fog megmutatkozni, mint amely az emberre irányul, mint ami rá vonatkozik, mint ami az övé.* Az alkotás így egy tömörszerű, tőlünk független, esetleg transzcendens hatalmak által irányított világot újra úgy tud megmutatni, ahogy az a filozófus szerint valójában (de mégis potenciálisan) létezik: az emberi nem otthonaként, olyan közegként, amelyben az ember cselekedni képes, amelyet meg tud változtatni, és amelyet magára tud szabni. „A maga-alkotta saját világ magánvalóját ugyanis az ember csak mint esztétikai számunkravalót teheti [...] tényleges tulajdonává” – fogalmaz Lukács (1969b. 335). Sőt, a befogadásban nyert örömet is az ember otthonosabb létezésével kapcsolatosan határozza meg, hiszen úgy véli, „minden művészet okozta öröm végső soron abban gyökerezik, hogy éppen ezt az emberhez tartozó, emberhez mért világot élik át benne” (Lukács 1969a. 642).

Az ember így, a művészetet egyfajta eszközként használva, *szabadságharcot* folytat, mellyel megpróbálja újra és újra „visszavenni” kezéből kicsúszott otthonát, a világot. Újra értelmessé és számára valóvá próbálja tenni azt, ami elenséges, idegen hatalomként került vele szembe, és éppen ezért írja Lukács, hogy „az emberi létezés értelmes magyarázatára irányuló szükséglet [...] a művészet legmélyebb alapja” (Lukács 1969b. 168). Hiszen a világ transzcendens „magyarázat-pótlékai” helyett immáron immanens értelmet tud adni az e világi eseményeknek és ezáltal a világtörténelemnek is, ezzel „az ember megszabadul a transzcendencia uralmától, és a történelem immanenciájára támaszkodik,

amelynek értelmezésére ő maga hivatott” (Lukács 1969b. 658). Nos, a művészet ebben a pillanatban nyeri el *forradalmi szerepét*, és ezzel együtt itt bizonyosodhatunk meg a nagyesztétika történetfilozófiai megalapozottságáról is. Hiszen nem kétséges, Lukács azt igyekszik bizonyítani, hogy a művészet létmódja éppen az a „humanista” tevékenység – úgymond – kicsiben, mint ami a marxista értelemben vett forradalomé nagyban: a történelem és ezáltal a létezés visszavétele. A marxizmus – egyik lehetséges öndefiníciója szerint – egy olyan forradalmi törekvés, amellyel az emberi nem megkísérli visszavenni uralmát saját életfeltételei felett, és ezáltal – az elidegenedés megszüntetésével – igyekszik a világot saját otthonává alakítani. Lukácsnál a művészet ennek a forradalmi-politikai paradigmának alacsonyabb rangú megfelelőjeként értelmezhető. Vajda Mihály a következőképp konkludálja a Lukács által elgondolt realizmust: „olyan szilárd világot alkot, amely akkor is biztonságot nyújt, amikor az ember – a forradalmi folyamat pillanatnyi beteljesületlensége következtében – még nem talált otthonra az általa létrehozott tárgyi világban” (Vajda 2013. 92).² Tehát Lukács marxista esztétikája szerint a művészet létjogosultsága kizárólag egy, az emberi integritásra irányuló humanista-forradalmi jellegben mutatkozhat meg – így a művészet a „valódi” forradalom biztonsági pótlékeként, a „várakozás idejét” kitöltő legautentikusabb emberi tevékenységként kerül meghatározásra.

Nos, itt ragadhatjuk meg a realizmuselmélet utolsó kulcspontját. Az *esztétikum sajátosságának* legfontosabb küldetése, hogy normatív követelményekkel álljon az egyes művek elé, mindezeket a követelményeket pedig a művészet ontológiájából vezesse le. Lukács elmélete szerint a művészetnek kötelessége, hogy konkrét tartalmi és formai megnyilatkozásaiban (az egyes művek egyes elemeiben) is legbensőbb, működését lehetővé tevő formális elvét mutassa fel. A művészetnek úgy kell beszélnie, ahogy ő van, és ahogy lennie egyedül lehet. Ahogy Lukács fogalmaz:

Az ember mint az emberi érdeklődés középpontja esztétikailag a művészet alapvető magatartásával, a következetes antropomorfizálással konvergens; világnézetileg a realitáshoz való evilági állásfoglalással azonos és ez a maga részéről [...] mélyen rokon a műalkotáségyéniség belső, tartalmilag mélyreható zártságával és világszerűségével (Lukács 1969a. 686).

Amennyiben a műalkotás egyes tartalmi és formai vonatkozásaiban nem saját szervező elvével, formális lehetőségfeltételeivel analóg módon beszél, akkor egyfelől létmódjával kerül ellentmondásos viszonyba, másfelől éppen ebből az összeférhetetlenségből következően elveszti egyetlen lényegi relevanciáját is.

² Külön figyelemreméltó, ahogyan Vajda megmutatja, hogy Lukács éppen a tízes évek végétől a harmincas évek elejéig nem foglalkozik esztétikával, abban a korszakban, mikor forradalmi reményei a legaktuálisabbak lehetnek.

Mivel a művészet radikálisan az ember felől, rajta keresztül, így pedig az emberre vonatkozóként mutatja meg a tudattól független létet, ezért ezzel analóg módon, az ember evilági-immanens, önmagában elégséges világáról kell hogy beszéljen – kijelenthető: „humanistának” kell lennie. Mondandójában és megmutatkozásában is az embert mint középpontot kell megragadnia, őt kell felemelnie és a fetisizált, elidegenedett világ ellen kell küzdenie. Amennyiben máshogy tesz, egyedi megnyilvánulása ellentétes lesz szervező elvével, és elveszti geneziséből származó eredeti szerepét, a defetisizáló és egyben kvázi-forradalmi funkciót.

Egyszóval, Lukács szerint a művészet – saját ontológiájából következő – elsődleges szerepe nem más, mint a történelmileg értelmezhető valóság defetisizálása, ezzel pedig saját otthonunk lépésenként történő (művészileg befejezhetetlen) kialakítása. *A művészet célja és lehetősége így egybeesik a történelemével.*³ A művészet és a történelem is a történeti valóság „visszavételéről”, az elidegenedés megszüntetéséről szól, így előbbi és utóbbi is egyfajta történeti-eszkatológikus nézőpontból értelmezhető. Mindez pedig megteremti azokat a törésvonalakat, melyek szükségszerűen elvezetnek a Kafka-kritikához, és amelyek hamarosan újra a történelemfilozófia kérdésébe futnak.

II. FRANZ KAFKA VAGY LUKÁCS GYÖRGY?

Lukács Kafka- és avantgárd-kritikája a realizmuselmélet gyakorlati alkalmazásának *par excellence* pillanata.⁴ Lukács 1955-ben előadásként írja meg azt a két tanulmányt, amelyre figyelmemet fordítom: *Az avantgardizmus világnézeti alapjait*, illetve a *Franz Kafka vagy Thomas Mann?*-t (Lukács 1985). A szövegek elsődleges célja az ún. kritikai realizmus megerősítése volt, hogy az – megtisztítva dogmatikus félreértéseitől – felvehesse a kesztyűt az „avantgárd” ellen és végül legyőzze utóbbit – mindnyájunk nagyobb dicsőségére. Nem véletlen a harci retorika, ugyanis Lukács avantgárd („antirealizmus”) és realizmus közé konkrét frontvonalat húz, majd a kortársi művészeti viszonyokat ebbe az opozícióba rendezi. Persze Lukács fogalmai – mint mindig – itt is igen sajátosak, ahogy Bagi Zsolt fogalmaz: „nem felelnek meg más gondolati rendszerek vagy a köznapinak tekintett (amúgy empirikus) szótárnak sem” (Bagi 2013. 139). Így érdemes kiemelni, hogy az avantgárd lukácsi meghatározása például borzasztóan leszűkí-

³ Érdemes megjegyezni, hogy a művészet ettől függetlenül pusztán indikátorként funkcionál, mindössze előzetes tapasztalattal szolgál a történelem végcéljáról, ő maga nem képes végrehajtani azt, amit a forradalom egy lépésben meg tud tenni. Az „áttörés” a kései Lukácsnál elsősorban politikai princípium marad, s nem válik esztétikaivá.

⁴ Bár *Az esztétikum sajátossága* csak több mint 10 évvel a Kafka-kritikát jelentő szövegek után jelenik meg, a végső realizmuselmélet alapvető koncepcióját ekkor már jóformán késznek tekinthetjük.

tő, hiszen feltételezi, hogy az irányzat mélyén mindössze egyetlen világnézet rejtőzik, ez pedig több mint megkérdőjelezhető (Rockhill 2013. 132). Ennek következtében már itt le kell leszögezni, hogy Lukács saját avantgárdját első sorban éppen Kafka felől értelmezi, a két esszé első olvasásakor is nyilvánvalóvá válhat, hogy az avantgárd és Kafka irodalmának olvasata tulajdonképpen egybeesik. Kétségtől a prágai szerzőt tekinti az irányzat kiváltképpen képviselőjének, így, ahogy az előző fejezetben a *művészet* és a *realizmus* kifejezés volt bármikor felcserélhető, a következőkben a *Kafka* és az *avantgárd* szavak kerülnek ilyen helyzetbe. Jelen fejezetben a Kafka- és avantgárd-kritika két legfontosabb pontját fogom értelmezni, melyek, úgy vélem, rámutatnak Lukács olvasatának lényegi jelentésére. Előbb az avantgárd és realizmus közé emelt fal „antropológiai” sajátosságáról, utóbb pedig a Kafkánál felfedezett többszintű fetiszizálásról kell hogy szó essen.

Mint ismeretes, Lukács a művészeti formát mindig egy konkrét – a világnézet által meghatározott – tartalom formájaként értelmezi. Így aztán elemzése mindig arra irányul, hogy felfedje az adott világnézet és a tartalom megformálásának mikéntje közti analógiákat. Lukácsnál nem „a – formalisztikus értelemben vett – formának a technikájában mutatkozik meg immár a különbség, az ellentét, hanem inkább a költői »világnézetben«, a mű ábrázolta világképben, az írónak a valóság ilyen víziójával kapcsolatos állásfoglalásában, az így megragadott világkép írói értékelésében” (Lukács 1985. 20). Mindennek következtében nem lehet meg bennünket, hogy minden művészeti forma megalapozó pontjának egy antropológiai kérdést tulajdonít; pontosabban *az* antropológiai kérdést, amely arra keresi a választ, hogy mégis mi az ember (Lukács 1985. 20). Itt fedezi fel azt a szakadékot a realizmus és az avantgárd „formája” között, amely minden későbbi eltérés okozója lesz. Állítása szerint a realizmus minden esetben *zöon politikonként* tekint az emberre, tehát olyan létezőként, melynek társadalmisága ontológiájához tartozik; ezzel szemben az avantgárd úgy tételezi az embert, mint egy *létében* magányos, közösségéről és a történelemtől *ab ovo* leválasztott entitást (Lukács 1985. 21). Mindez a konkrét ábrázolásban úgy jelenik meg, hogy a realista a tipikus alakokat és eseményeket mindig konkrét társadalmi-történeti meghatározottságukban mutatja meg, ezzel szemben az avantgárd történetei valamiféle örök térben zajlanak, a történelemtől leválasztott *condition humaine*-t ábrázolva.

Ami számunkra igazán érdekes, hogy Lukács éppen ez utóbbiból következtet az avantgárd csoportjába tartozó művek gyakran nyomasztó és kilátástalan jellegére. Mivel az itt ábrázolt karakterek mindig le vannak választva saját társadalmukról, „elville nem ismerhetik meg, honnan jönnek, hová tartanak” (Lukács 1985. 23), így lényegében magából a történelemből zuhannak ki. Abból a történelemből, amely a kései Lukács gondolkodása szerint kétségtől az egyetlen szférája a feloldásnak, a dinamizmusnak és – mondjuk így – a megváltásnak. Lukács szerint a történelem a változás, a dinamika és a jogos remény egyedüli

területe, ebből következően az avantgárd „történetietlen” világa csak egy örök jelen szomorú állóképe lehet. Ennek a megmerevedett állapotszerűségnek elsődleges oka és következménye a *perspektíva* hiánya (Lukács 1985. 42). Magától értetődik, hogy mivel az avantgárd nem hisz a dinamikus társadalomban, s így a történelemben, épp annyira nem hihet az objektív világ megváltoztatásának lehetőségében sem. Sőt, Lukács úgy gondolja, az avantgárd „minden fejlődés, minden történelem és ezzel együtt természetesen minden perspektíva tagadását a valóság lényegébe való betekintés ismervének tekinti” (Lukács 1985. 44). A perspektíva hiányában megszűnt cél, avagy végpont pedig magával vonja a művészet és az élet teleologikus belső felépítésének felbomlását is; mivel nincs hová tartania az egésznek, így a részek nem tudnak egy intenzíve totális, ön-elégséges-immanens rendet kialakítani.

Lukács természetesen úgy gondolja, hogy a perspektíva helyes társadalmi alakja egybeesik a szocializmussal, de a maga kontextusában mégis új, hogy egyfelől semmilyen profetikus meghatározást nem vár el a művésztől, másfelől – és ez a fontosabb – nem gondolja úgy, hogy a jó realistának muszáj az emberi nem haladásáról feltett kérdésre a szocializmus válaszát adnia. Nem a válasz, hanem a kérdés és annak horizontja az igazán fontos. Ezért Lukács szerint a hiba úgy követhető el, hogy egy szerző *a priori* tagadja „a jelen társadalmi *hic et nunc*-jában megkerülhetetlen” szocializmus kérdését és ezzel a tulajdonképpeni társadalmi-történeti valóságot is (Lukács 1985. 83). Ha a társadalmi fejlődés kérdése és a konkrét társadalmi horizont mint olyan egyáltalán felmerül az ábrázolásban, a statikusság és *exáltal* a tehetetlenség, a káosz, a megérthetetlenség és mindezen a szorongásban való összpontosulása feloldódik, a kilátástalan árnyvilág – amelyet Kafkánál fedez fel a legtisztábban – mindenképpen megszűnik. Akkor is, ha a válasz egy polgári realistától és akkor is, ha egy szocialista realistától érkezik.

Áttérve a második lényegi problémára, ahogy arról az előző fejezetben szó esett, Lukácsnál a művészetnek forradalmi relevanciája van; feladata, hogy egy otthonosabb, defetiszizált világot alakítson ki vagy legalábbis jelezzen előre. Lukács olvasatában Kafka mindaz, ami ennek ellentmond. Úgy gondolja, a művész értékének fokmérője, hogy „képes-e rá, hogy a valóságot ne káosznak fogja fel, hogy felismerje a törvényszerűségeket, a fejlődési irányokat és az emberek szerepét a történelemben” (Lukács 1985. 98). Ebben a mondatban a defetiszizálás három tényezőjéről van szó. Először is a „káosz” elkertüléséről, tehát az ember számára megérthető világ felépítéséről. Lukács szerint Kafka tagadja az objektív valóság immanens törvényszerűségeit, legalábbis azt mindenképpen, hogy mindezek az ember számára megérthetőek, fel- és elfogadhatók lennének. Ezzel pedig fetiszizál is, hiszen így az embertől független, tőle – itt épp a megértés szintjén – elválasztott világról beszél. Másodszor, Lukács úgy gondolja, az avantgárd tagadja az ember konkrét lehetőségeit a világban, aki döntéseinek és cselekedeteinek így tulajdonképpen és érdemben nincsen sem súlya, sem cred-

ménye. Konkrét és elvont lehetőség egymástól elválaszthatatlan lesz (Lukács 1985. 29), az ember tehetetlen abban a világban, amely így elválik tőle – most a cselekedetek és döntések szintjén. Ebből pedig az következik, hogy – harmadszor, és ez talán a legfontosabb – *a történelem is fetisizálódik*, hiszen így előbbi nem az emberi nem általános objektivációjaként jelenik meg, hanem egyfajta személytelen, az embertől eltávolodott, és őt legfeljebb elpusztítani képes folyamatként.

Olvasatom itt tárgyalt két kulcs gondolata és a lukácsi realizmuselmélet korábbi elemzése alapján kijelenthető, Lukács elsősorban a *történelem fetisizálását* rója fel az ún. avantgárdnak és így persze elsősorban Kafkának. Így viszont pontosítanom kell a társadalmi-történeti horizontról és annak ábrázolásáról mondottakat, ugyanis nyilvánvalóvá válik, hogy Lukács valójában nem egyszerűen egy neutrális történelmi háttér kiterjesztett kíváncsiát fogalmazza meg az irodalmi művek számára, hanem *egy immanens értelemmel bíró társadalmi-történeti diánamisznak, egyszóval egy történetfilozófiailag értelmezhető történelemképnek a kíváncsiát*. Lukács így valójában nem a történelmi állapot ábrázolását kéri számon Kafkától és az összes „antirealistától”, hanem az értelmes történelem folyamatának ábrázolását, legalábbis – hogy visszautaljunk a korábbiakra – annak *lehetőségét*. Ez a kettő pedig távolról sem ugyanaz. Kiindulva a kritikából, azt mondhatjuk, Lukács szerint az „avantgárd” irodalmának fundamentális jellemzői ellehetetlenítik egy történelemfilozófiailag értelmezhető történelem bármiféle elképzelését, és éppen ez okozza elidegenítő, kilátástalan világukat, illetve a művészet antropomorf ontológiájával való szembenállásukat. Így, mivel a kritizált avantgárd „kiváltképp legnagyobb költői alakjának” Kafkát tartja (Lukács 1985. 58), jogosan következtethetünk arra, hogy Lukács tulajdonképpen egy határozott történetfilozófiai képet és állásfoglalást fedez fel a karkai irodalomban, ámde valami olyasmit, amit ellen-történelemfilozófiának nevezhetünk. Lukács retorikájából így nyilvánvalóvá válik, hogy történetfilozófiai esztétikájának szemüvegén keresztül olvasva Kafkát, ráakad az ördög legtehetségesebb ügyvédjére, a kérdés innentől csak az, Kafka valóban olvasható-e ebből a perspektívából, s ha igen, miként.

III. A KÍNAI FAL

Kafka 1917 tavaszán írja meg *A kínai fal építése* című, végül kötetben meg nem jelent paraboláját, mely egy végtelen építkezésről szól. Az elbeszélés története szerint a kínaiak egy történeti pillanatban utasítást kaptak: meg kell építeniük egy hatalmas falat. A küldetés mozgósította az egész népet: voltak, akik egyszerűen tömegesen, zászlók alatt mentek dolgozni; és persze voltak előljárók, nagy építők, akik többet tettek az építkezéshez, majd „általában kimerültek [...], elvesztették hitüket önmagukban, az építkezésben, a világban”. Hiszen a

fal lassan, végtelenül és nehézkes munkával készült; ráadásul az egyébként sem igazán célszerű „részepítkezés” módszerével. Az állam egy tudósa a Fal építését a Bábel tornyához hasonlította, egy „Istennek tetsző” Bábel tornyához, amely, mint látjuk, nem vertikálisan, hanem horizontálisan épül. Ráadásul a tudós „azt állította, hogy csak a nagy Fal teremt végre biztos alapokat az emberiség számára új Bábel tornya építéséhez. Vagyis előbb a Fal, azután a torony.” E világtörténelmi küldetésben az sem akadályozta meg a kínaiakat, hogy egyfelől senki sem értette a részepítkezés munkamódszerének értelmét, így „marad a következtetés, hogy a vezetőség valami célszerűtlent akart”, és az sem, hogy sem a tervet adó vezetőket, sem pedig magát a császárt, az egész folyamat legfelsőbb irányítóját nem ismerte senki. Az építkezés értelmére vonatkozó kérdésfeltevések egy bizonyos pontig elfogadhatók, de nem tovább. Aki túl messzire kérdez, úgy jár, mint a folyó, amely, ha túlnyúlik önmagán és idejében nem nyugszik meg, „elveszíti körvonalait és alakját, futása lassul [...], árt a mezőknek, pedig még csak meg sem tarthatja sokáig e kiterjedt állapotát”. Sejthető, hogy a Fal nem fog megépülni, de ha megépülne, akkor sem lenne semmi értelme, ugyanis a veszedelmes szomszédos népek jó eséllyel nem is léteznek. Viszont mégis: az elbeszélő felfedezi, hogy a népek és egyéniségeik csak így tudnak élni; amint rákérdeznek az építés értelmetlenségére, rögtön a folyó sorsára jutnak és beleszedülnek saját történelmükbe (Kafka 1978. 326–338).

Sejthető: tanulmányom e pontján amellet szeretnék érvelni, hogy *Kafka irodalmának egyik alapkőve nem más, mint a történelem filozófiai értelmetlenségének határozott intuícója*. Meglátásom szerint tehát – *horribile dictu* – Lukácsnak sok igaza van Kafka-interpretációjában, sőt, önkéntelenül megnyit egy olyan utat a szerző filozófiai értelmezésében, melyet érdemes az alábbiakban röviden körbejárunk. Ezt bizonyítandó nem egy konkrét műnek és nem is Kafka naplójának, feljegyzéseinek elemzésében szeretnék elmerülni, hanem irodalmának két lényeges tartalmi komponensét vizsgálom meg, melyek rámutatnak sajátos történelemfilozófiájára – pontosabban anti-történelemfilozófiájára. E két elemnek a helyes döntések kérdését és a végső találkozás problémáját tartom.

Kezdve előbbivel, úgy vélem, Kafka műveinek nyomasztó atmoszféráját az az egyszerű helyzet okozza, hogy *ezekben a világokban nem létezik jó döntés*.⁵ Ez nem azt jelenti, hogy *ne lennének* választások és irányok, sőt lényegében folyamatosan döntéskényszerbe kerülnek mind a regények, mind az elbeszélések karakterei. Ráadásul a narráció javarészét a morfondírozás, az érvek és ellenérvek racionális keresése, és ezáltal a főhősnek saját döntéséhez vezető „belső dialógusai” teszik ki. E választásaikban kifejezetten nagy szabadságot élveznek a szereplők, végül

⁵ Itt érdemes megjegyezni, hogy a döntések problémájának ilyenén kidolgozása egyértelmű Kleist-hatásról tanúskodik. Ez nem is véletlen, Kafka irodalmának nem egy pontján felfedezhető a német szerző nyoma, rajongásáról a *Kohlhaas* iránt pedig többször számot ad. Lásd pl. Kafka 1981. 249.

viszont, ha balra, ha jobbra tartanak, az út a bukásba vezet. Viszont újra fontos kiemelni, hogy önmagukban a döntéseknek mindig különböző, meghatározott következményei vannak, léteznek tehát alternatívák, amelyek más-más irányba térítenék a karaktert, viszont akármelyik „máshovába” is jut végül: mindegyik ugyanolyan rossz lesz. Kafka „hősei” valódi döntéseket meghozva kerülnek saját kilátástalan helyzetükbe, viszont a szerző mindig nyilvánvalóvá teszi számunkra, hogy a hibás döntés mindössze mint egy másik, szintén rossz döntés kvázi-alternatívája született meg. A kafkai karakterek tragédiája, hogy különböző, de egyenértékű poklok közül választhatnak, Kafkánál a győzelem is vereség.⁶

Ezzel pedig rögtön történelemfilozófiai kontextusba kerültünk. Ugyanis ha és amennyiben a világtörténelem valóban immanens értelemmel bíró folyamat, akkor fel kell tételezzük, hogy az ember szabad döntései közt van *jó*. Abban az esetben is, ha a Kafkára távolról sem jellemző determinizmusról van szó, hiszen itt nem egyszerűen léteznek jó döntések, hanem tulajdonképpen mindegyik az, mivel az ember cselekedetei nem tesznek mást, mint hogy beteljesítik az őket meghatározó történelmet. Ha viszont *minden döntés ugyanolyan rossz*, akkor az emberi szabadságnak – amelynek elbeszélése maga a világtörténelem (Kant 1980. 58; Taubes 2004. 10) – végül (látszólag) semmiféle értelme nincs. *A döntések nemléte tehát nem feltétlenül ellentétes a történelemfilozófiával, a „minden döntés éppoly rossz” elke viszont annál inkább*, így filozófiai értelemben a jelenben meghozandó emberi döntések lehetséges „jó” vagy „jobb” kimenetele az, ami a történelmi cselekvés formájának egyedül értelmet adhat. Egy alapvetően forradalmi logika alapján az emberi történelem akkor lehet értelmes, ha az elmúltra való visszaemlékezésünk felveti a megtörtént események és döntések ukrónikus „mi lett volna, ha?” kérdését és egy másik, tetszőleges válasszal olyan evilágot kapunk, amely jobb (vagy akár rosszabb), mint amelyben élünk. A történelem „itt és mostja” csak úgy képzelhető el értelmesként, ha a jövőre való emlékezésnek tétje lehet. „És a jövőre utaló emlékezés azt jelenti, hogy a múlt lehetőségeire való emlékezés nyitottá teszi a jelent, így állítódik bele az emlékezés a jövő perspektívájába” (Losonczi 2017. 177). Fel kell tenni, hogy a meg nem valósult lehetőség *lényegében* más következményeket indukált volna – ám ahogy jeleztem, ez a kafkai világban értelmetlen, hiszen bár alternatívák vannak, az ukrónikus kérdésfeltevés a végső lényegét érintve felesleges lesz. Kafka bizonyos értelemben valóban ellehetetleníti a jelent, de mivel mégsem fordul semmiféle determinizmusba, és minden döntésnek (illetve az odáig vezető útnak is) mérhetetlen súlyt ad, így paradox módon mégis jelentőségteljessé teszi

⁶ Ennek híres példája, mikor *A kastély* egy pontján K. váratlanul túljár Klammer emberének eszén, sarokba szorítja az urakat, látszólag győzött, kezében a döntés és mégis rájön, hogy „semmi sem lehet értelmetlenebb, semmi sem lehet kétségbeesettebb, mint ez a szabadság, ez a várakozás, ez a sérthetetlenség” (Kafka 1979. 126–131).

azt. Másképp kell lennie, de mégsem lesz másképp – ez Kafka nyomasztó alap-gondolata.

A másik pont, a végső találkozás eleme sokkal egyszerűbben és nyilvánvalóbban adódik. Jól tudjuk, a klasszikus történelemfilozófiák értelmüket jellemzően a végből, a történelem transzcendenciájából nyerik, ugyanis a történelem „lényegére irányuló kérdés csak akkor lelhet mértékre és állagra, ha az eszkaton felől hangzik el, mert az eszkatonban a történelem túllép határain, és a maga mivoltában válik láthatóvá” (Taubes 2004. 7). Ha például a tanulmányom számára oly fontos marxizmusra gondolunk, az osztálytársadalmak vége az, amely az Ország eljövételét, és így minden korábbi történelmi állomást megválthat, értelmessé és *okvashatóvá* tehet. Ez a végső pont, amely lényegét tekintve az általunk ismert történelemnek, az „osztályharcok történetének” vége (Marx–Engels 1949. 29), egyfajta beteljesülés, végső találkozás, történeti eszkaton; olyan túlsordulás, melynek előzetes feltevése és bizonyítása a narratívába ágyazás elengedhetetlen feltétele. Bár a történetfilozófiákat kutató 20. századi elemzők rengeteg dologban nem értenek egyet, azt alapvetően Löwith, Taubes, Bultmann vagy Marquard egyaránt elfogadja, hogy a felvilágosodás korában létrejött modern történetfilozófiák minden esetben az eszkatológikus gondolat – folytonos, avagy nem folytonos – örökösei. A szekularizációs tézis (Löwith 1996. 40) történeti elégségességének kétségbevonhatósága önmagában nem elég ahhoz, hogy elvessük a nyilvánvaló analógiákat a klasszikus zsidó-keresztény megváltástan, illetve a történelemfilozófiai alapséma között.

Egyértelmű, hogy Kafkánál az eszkaton és az onnan érkező üzenet folyamatosan tematizálva van – akkor is, ha ez a hang büntet (*A per*) és akkor is, ha hív (*A kastély*) –, de mindig mint elérhetetlen van tételezve: egy szobaként, ahová sosem léphetünk be. Ebből a szempontból az egyik paradigmaticus szöveg persze nem más, mint *A törvény kapujában*, amely a kiáradó fényben ülő és a hívás állapotában megöregedő, majd meghaló „vidékről jött ember” tragédiáját mutatja be; az emberét, aki nem tud szabadulni saját megváltása vágyától (hiszen az hívja őt), még sincs útja a célhoz. Kafka lényegében tételezi az eszkatont, csak éppen nyilvánvalóvá teszi, hogy létmódunk nem más, mint az ebből való – mindenkortól mindenkorig tartó – kizártság. S mivel a filozófiailag elgondolt, értelmes történelem lényegénél fogva, *ab ovo* eszkatológikus és apokaliptikus, ennek következtében ez az elem is a történetfilozófiák lényébe vág. A végső találkozás tagadása tökéletesen ellentétes a történelemben immanensen adott transzcendencia gondolatával. Azt még érdemes leszögezni, hogy Lukácsnál a végső találkozás gondolata kétségkívül összefügg egyéb találkozásainkkal, az ember és ember közti autentikus kapcsolattal is (Lukács 1975. 592–593). Márpedig Kafkánál ez a találkozás sem lehetséges: a köztem és közted közötti átléphetetlen tér drámája folyamatosan belengi a szövegek atmoszféráját.⁷

⁷ Kafkáról és a találkozások lehetetlenségéről lásd Czeglédi 2016.

Ahogy az előbbiekből kiderül, Kafka nem egyszerűen félreteszi az útból a történelem filozófiai értelmezésének központi problémáit, hanem tematizálja és középpontba helyezi azokat, majd bemutatja lehetetlenségüket. Ez persze már abban az állításomban benne rejlett, hogy Kafka a történelem értelmetlenségéről ad számot, hiszen az „értelem-nélkülinek is csak egy végső értelmet keresve tűnhet” (Löwith 1996. 42). Fontos kiemelni, hogy ez a szemlélet távolról sem valamiféle analitikus ítélet, hanem olyan egzisztenciális tapasztalat, mely létmegértésünk alapjaiból nő ki és arra is hat vissza. Azzal pedig, hogy Kafka mind a helyes döntésnek, mind a történelmi beteljesedésnek lehetetlenségét állítja, akként láttatja a történelem fenomenjét, mint ahogyan az pusztá fenomenként egyedül megjelenhet. A történelem és az általában vett lét – mondjuk így – melankolikus tapasztalata az, amely minden történelemfilozófiai konstrukción átlát – hiszen minden rendet bomlásával együtt tapasztal –, és amely a történelem értelmén kívül helyet foglalva, beleszédül a világtörténelem látványába. A mindent elrendezni kívánó történelemfilozófiák legveszélyesebb ellensége talán éppen az a *történelmi melankólia* (Földényi 2015. 217), mely képtelen máshogy tekinteni a történelemre, mint Benjamin „angyala”, aki – mint ismeretes – semmi egyebet nem lát a fejlődés viharában, mint egyetlen katasztrófát, illetve az azzal járó, az égisz növekvő romhalmazzal (Benjamin 1980b. 966).

IV. AZ ÉJJELI CSENGŐ HAMIS HÍVÁSA

Mind a lukácsi életútra, mind a lukácsi életműre igaz, hogy bennük bizonyos problémák és dilemmák folyamatosan új formát nyerve, de mégis vissza-visszatérve megismétlődnek és állandóvá válnak. Úgy vélem, a lukácsi *megélt gondolkodás* talán két legközpontibb problémája is ilyen: az *otthonosság-elmélet*, és ezzel kapcsolatosan az *autentikus lét egzisztenciális problémája*, illetve a *végső, radikális döntés gondolata*. Kijelenthető, ez a két elem kapcsolódik össze 1918-ban és 1919-ben, Lukács marxista fordulata során is, mely fordulat nem pusztán a filozófus életét, hanem épp annyira gondolkodását és életművét is alapvetően átformálja. Lukács a meghatározott történelmi pillanatban úgy látja, a fordulat az egyetlen módja annak, hogy az általa annyira keresett „egyedi megváltottságot és történelmi beteljesedést” (Hévízi 2007. 132) egyszerre tudja megvalósítani, ehhez pedig egy radikális döntés meghozatala vezet, egy ugrás, amely kivezet a döntés előtti aporetikus helyzetből. Innen már nem nehéz felfedezni, hogy mi is az alapvető ellentmondás Lukács és Kafka között. *Előbbi egész élete egy olyan radikális és helyes döntésbe vetett hiten alapul, mely megnyithatja előttünk az utat a történelemnek értelmet adó beteljesülés felé, Kafka irodalma pedig épp ezt a kettőt tagadja.*

A marxizmus volt ez idáig talán a modernitás utolsó nagy kísérlete arra, hogy szétszakítottságát történetileg próbálja megváltani. Ezt a tényt Lukács is észrevette, éppen úgy, ahogy a benne rejlő megannyi etikai visszásságot is, s így ér

el ahhoz a kiúttalan kereszteződéshez 1918 és 1919 között, mely meghatározza életének következő 50 évét. Mind Lukács tanítványai, mind az ő tanítványaik sokat foglalkoztak azzal a kérdéssel, hogy vajon mi indokolhatta a filozófus akkori elköteleződését a marxizmus mellett (Kis 2004). Kis János szerint Lukács „a csúcson hatalmas intellektuális és erkölcsi erőfeszítéssel megfogalmazott a maga számára egy döntési problémát”, ez a döntés pedig jó eséllyel hibásnak bizonyult (Kis 2004. 665). A hazatalálni igyekvő fiatal Lukács szembekerült egy olyan helyzettel, ahol valóban jó döntés nem volt elképzelhető. Épp ennek az apóriának ad hangot a *Taktika és etika* ismert passzusában, ahol lényegében amellett érvel, hogy az adott helyzetben *tisztán etikailag* a vagy-vagy mindkét oldala épp annyira vállalhatatlan (Lukács 1971a). Nem nehéz itt észrevenni annak a Kierkegaard-nak a hatását, aki újra és újra felteszi kérdését: vajon létezhet-e olyan pillanat, mikor az egyes az általános-etikai fölé kerül. Mint ismeretes, a dán filozófus Ábrahám kapcsán próbálja bebizonyítani, hogy a vallásban, a hit szférájában létezik ilyen: mikor az általános-etikai és a logikai a maga abszurd és kilátástalan módján kerül szembe az egyénnel, akkor utóbbinak meg kell tennie a „hit végtelen ugrását”, egészen bele saját egzisztenciájába, saját autentikus létébe, akkor is, ha ennek a döntésnek következményei etikai értelemben tartathatatlanok (Kierkegaard 2014). Lukács döntése borzasztóan ingoványos talajon születik meg, és bár marxista maszkja későbbi életműve során egyre inkább valódi arcává válik (MacIntyre 2005), mégis egyértelmű, hogy hitéért gyakran meg kellett küzdenie – főleg a sztálini korban, mikor saját döntésének vált közvetve üldözöttjévé.

Ha valaki, hát Lukács nap mint nap tapasztalhatta, hogy bizonyos történeti pillanatokban *minden döntés rossz*, legalábbis az egykori radikális döntés, az egykori *ugrás* soha nem igazolható, hiszen a történelem maga nem fog befutni abba az Országba, amely végül ezt az utólagos legitimációt elvégezhetné. Viszont éppen Kierkegaard-tól tanulhatja Lukács azt is, hogy a hit mindig az abszurdban és mindig a kétségbeesés szorongató közelségében virágzik, az értelmetlenségből nő ki, de terméseit csak kegyelmi pillanatokban mutathatja meg (Kierkegaard 1993). Lukács is úgy gondolhatta, hogy a kétségbeesés a halálos betegség, a legnagyobb veszély, ami leselkedhet ránk, ez ellen pedig egyedül a hittel lehet harcolni – a társadalmi-történeti valóság immanens értelmébe vetett hittel. A hite mögött, annak talajában rejtőző és a kapun kopogtató kétségbeesés, a föld összeszakadása és a tökéletesen elhibázott egzisztenciális döntés lehetősége okozta félelem – ez mind olyasmi, amivel Lukács szembetalálhatja magát Kafka irodalmában. Nehéz elképzelni a lukácsi életút ismeretében, hogy a filozófus ne érezhette volna úgy bizonyos pillanatokban, hogy *Kafkának volt igaza*. A prágai szerző ebben az esetben az a kétségbeejtő hang, amely nem egyszerűen arra mutat rá, hogy Lukács konkrét döntése hibás volt élete válaszáján, hanem ennél sokkal rosszabbat és egyben a filozófushoz sokkal közelebb állót mond: lényegében a másik döntés is épp olyan rossz lett volna.

Fehér M. Istvánnal egyetértve, én is úgy gondolom, nemcsak az a kérdés, hogy Lukács az 1910-es évek végén miért döntött a marxizmus mellett, hanem az is, hogy miért tartott ki a végsőig. Hiszen első döntése maga cseppet sem volt ritka a polgári értelmiség köreiben, maradása annál inkább. Valóban nemcsak az az izgalmas, hogy vajon egy konferenciateremből valaki miért rohan ki, hanem épp annyira az is, hogyha tűz van és mindenki kiszalad, egyvalaki miért marad bent. Egyetérték Fehér M. ötletszerű felvetésével is: valószínűleg a maradás már az eredeti radikális döntésben benne volt (Fehér M. 2005. 14–16). Lukács döntése egy gesztus felvétele, amely gesztus természeténél fogva életre szól. A fiatal Lukács Kierkegaard-ról írja, de akár későbbi önmagáról is tehetné, hogy a becsületesség nem más, mint „élesen külön látni mindent [...] Abszolútumokat látni az életben, és nem sekély megalkuvásokat” (Lukács 1971b. 39). Lukács megvalósítja döntésével és „úgymaradásával” a gesztus abszolút és tiszta formáját, amely viszont a felszíni szilárdság és állandóság mögött végtelenül ködös és izgó-mozgó világot rejt magában: a kétségbeesés szele alulról fúj, és minden pillanatban lerombolhatja az egész házat. E szél pedig természeténél fogva süvít a karkai irodalomból. Lukács rálehet Kafka mondatainak mély igazságára és mégis viszolyoghat tőlük. A hit döntésében és mozgásának természetében rejlik ez a kettősség, melyben mindig ott dolgozik a félelem az *Egy falusi orvos* paradigmájától: „Becsaptak! Rászedtek! Egyszer hallgattam az éjjeli csendő hamis hívására – ez már örökre jóvátehetetlen.” (Kafka 1975. 149.)

Egyszóval, Kafka irodalmának filozófiai alapvetései nemcsak a lukácsi esztétikára, hanem éppen annyira az előbbtől elválaszthatatlan lukácsi életútra visszaolvasva is felmutatják azokat a bizonyos szakadékokat. A visszaolvasás tehát biografikusan is lehetséges, hiszen tudjuk, Lukács esetében élet és gondolkodás elválaszthatatlan (akár ellentmondásosságában elválaszthatatlan) egységet alkot, élethelyzete minden esetben meghatározza gondolkodását és *vice versa*. Tudvalevő, hogy a lukácsi gondolkodás mindig megélt gondolkodás, így a két-szintű (esztétikai és biografiai) visszaolvasás szimultán módon tud lezajlani. Lukácsnak nemcsak esztétikája, hanem élete is történetfilozófiai megalapozottságú, innen érthető meg Kafkával való ambivalens viszonyának valódi, talán legmélyebb alapja.

V. AZ ELMESÉLHETŐ SZABADSÁGRÓL

Összefoglalva úgy gondolom, a kései Lukács ortodox marxista világnézetével és ezen alapuló esztétikájával valóban összeférhetetlenek Franz Kafka művészetének fundamentumai. Ez még nem jelenti azt, hogy a magyar filozófus „tisztán esztétikailag” ne ismerte volna el Kafkát, de mindez távolról sem egyenlő azzal, amit Illés László ír, miszerint „Lukács nem tagadta [...] Kafka ábrázoló-művészetének jogosultságát és érvényességét” (Illés 2006. 71). Sőt, lássuk be, ponto-

san „jogosultságát és érvényességét” tagadta, hiszen a kafeai irodalom alapvető elveit volt kénytelen művészetellenesnek nyilvánítani, ha nem akarta megcáfolni saját esztétikáját. Illés később azt is felveti, hogy mivel „az elidegenedésnek a Lukács által elismert legnagyobb művésze volt, számára akár a kritikai realizmus kiemelkedő képviselője is lehetett volna” (Illés 2006. 76). Meglátásom szerint Illés itt érti félre igazán a lukácsi rendszer értelmét és jellegét, hiszen egyfelől olyan rugalmasságot feltételez, amely nincs benne ebben a realizmuselméletben, másfelől nem látja meg azt az alapvető ellentétet, melyet tanulmányom igyekszik bebizonyítani. Éppen ezért úgy gondolom, Lukács „Kafka-ítéletét” csak és kizárólag akkor lehet kritizálni, ha esztétikájának legalapvetőbb állításait kérdőjelezzük meg. Amennyiben elfogadjuk „dogmáit”, igazat kell neki adnunk, ugyanis itteni ítélete abszolút koherens kései esztétikai gondolkodásának egészével. Ehhez tartozik, hogy Lukács alapvető megfigyeléseinek jó része – úgy vélem – ez esetben helytálló, egyedül értékítéletei és következtetései azok, amelyek elfogadhatatlannak tűnnek. Viszont ismétlem: ezek mind realizmus- és művészetfogalmának alapjain nyugodnak.

Ezért sem tartom erősnek azt az érvet, miszerint Lukács avantgárdtól való elzárkózásához hozzátartozik, hogy nem igazán jutottak el hozzá ezek az alkotások élethelyzete következtében (Szabó 2017. 158). Épp akkor tudjuk a helyén kezelni a Kafka-kritikát, ha látjuk Lukács – ez esetben – éles szemét és pontos kritikai érzékét; ezáltal pedig egyszerre látjuk a kafeai irodalom iránti erős vonzalmát és az elutasítást is. Ekkor észrevesszük a filozófus kritikájában meghúzódó ambivalenciát, és megérthetjük, hogyan és miért beszélhet szuperlatívuszokban egy olyan életműről, amelyet közben megpróbál kitessekélni a művészet birodalmából. Illésnek igaza van abban, hogy – ha elsőre nem is úgy tűnik – Kafka Lukács gondolkodásának középpontjában állhatott (Illés 2006. 71), azt pedig már én teszem hozzá mindehhez, hogy jó eséllyel a realizmus végző lukácsi felfogására is komoly hatása volt. Vajdával pedig újra csak egyet lehet érteni, mikor azt írja: „észre sem veszi, de szemben a belletrisztikával, giccsel stb. az avantgárdot a veszedelmes ellenségnek kijáró tisztelettel kezeli” (Vajda 2013. 92). A prágai szerző talán nem más, mint Lukács egyik legkomolyabb kritikusa, és mint ilyen muszáj, hogy igazán közel álljon hozzá; muszáj, hogy bizonyos értelemben ugyanazokra a kérdésekre adjon radikálisan eltérő válaszokat, amelyeket utóbbi is feltesz.⁸

Ezen túl, úgy vélem, bár fontos kiemelni a „premarxista” és a marxista Lukács közti cezúrát, ugyanennyire fontos észrevenni azokat a motívumokat, amelyek a filozófus egész életművét végigkísérik, és tulajdonképpen folytonosságot mutatnak (de Man 2005. 90). Véleményem szerint éppen ilyen a lukácsi

⁸ Ez persze összefüggésbe hozható Lukács és Kafka közös szociokulturális talajával is. Két év eltéréssel születnek bele monarchiabeli zsidó családjukba, egy kor és egy hely gyermekeivé válva ezzel. Bővebben lásd Hernádi 1987.

művészetfilozófia alapmotívuma: az otthonosság-elmélet és annak teleologikus (tulajdonképpen eszkatológikus) értelmezése is. Ez köti össze *A regény elméletét* a kései esztétikával. Más a módszer, más a megjelenés, de maga a cél és az irányultság megegyezik. Az alapvetés itt is eszkatológikus és történetfilozófiai; éppen ebből következik, hogy Kafka jó eséllyel a korai esztétikán is éppúgy elbukott volna, mint a késein.

Lukács korai regényelmélete szerint a műfaj alapvető képlete egy paradoxon, miszerint „a regény objektivitása az a férfiasan érett belátás, hogy az értelem sosem képes teljesen áthatni a valóságot, viszont a valóság az értelem nélkül a lényegnélküliségbe hullna szét: mindez egy és ugyanazt jelenti” (Lukács 1975. 540). A regény hőse kísérletet tesz a transzcendentálisan már nem létező teljesség kalandok általi megteremtésére, és bár céljának megvalósítása – lét és lényeg, *Sein* és *Sollen* egygyé varázslása – nem lehetséges, kudarca ellenére mégis felmagasztosul, hiszen megmenekül az őt fenyegető radikális értelmetlenségtől, lényegteleniségtől és végleges otthontalanságtól. Lukács nyilvánvalóvá teszi, hogy ez a kísérlet, ez a nagy *Kell* – lett légyen bármilyen paradox – kötelessége az embernek. Ezért lesz az *elbeszélés*nek önmagában etikája a korai és kései Lukácsnál egyaránt, hiszen előbbi éppen erről a praxistról szól, ellentétben a *leírás*-sal, amely – ahogy később fogalmaz – „az embereket [...] állapotokká változtatja át; a »csendélet« holt alkotórészeivé” (Lukács 1954. 123).⁹ Utóbbi így megsemmisíti az út „etikai önértékét” (Lukács 1975. 541), ezzel pedig a korábbi kellés tagadásába fordul át, ugyanis ahogy Fredric Jameson megemlíti, Lukácsnál az etika a totalitással, a totalitás pedig az előbbi értelemben leírt narrációval, mese-szövéssel van szoros kapcsolatban (Jameson 2005. 60). A Regény etikája arról szól, hogy meg *kell* kísérelnünk a teljesség megvalósítását, meg *kell* kísérelnünk lényegi célunk elérését, különben a teljes értelmetlenség fenyeget. Itt pedig úgy vélem, nem másról van szó, mint saját *elmesélhetőségünk*, egészében lekerekíthetetlennek tűnő modern identitásunk megteremtésének Kell-jéről – éppen ugyanarról a Kell-ről, mint amelyik a klasszikus történetfilozófiák mögött is áll.

Miklós Tamás szerint a történelemfilozófia születésének ideje a „felvilágosodás felszabadította rémület órája” (Miklós 2011. 32), amikor a modernitás felismeri, hogy identitásának megmentése érdekében *muszáj* feltennie az emberi cselekedetek általános értelmének lehetőségét, méghozzá olyan meghatározott cél felé irányítva azokat, ahonnan visszaolvassa létrejöhet a nyugati identitást megmentő narratíva. A történelemfilozófia lényegében az a kényszerített feltevés, mellyel a modern ember posztulálja a Gondviselést a történelemben (Kant 1980. 75; Hegel 1979. 55), hogy ezzel megmentse saját léte egységes értelmét és jelentését. A regény „kétségbeesett kísérlet és hősies kudarca” – írja Lukács (1975. 514), ez a mondat pedig épp annyira lehetne a klasszikus történetfilozó-

⁹ Érdemes megjegyezni, hogy talán épp ez az a tanulmány, amely a legpontosabban ötvözi a korai és kései esztétika fundamentumait.

fiai tradíció meghatározása is. És hogy miért is annyira hősies ez a próbálkozás? Elsősorban azért, mert szabadságunk, egész pontosan *lényegi szabadságunk* megőrzésére tesz kísérletet. Újra Miklós Tamást idézve,

Rousseau, Herder vagy Kant nem bírta elviselni a gondolatot, hogy a szabadság bennünk lakozó képessége üres lehetőség maradhat, ha nem hozza létre a szabadság világát, s hogy e szabad világ, mint végcél képe nélkül a hontalan szabadságok csak a barbárság sivatagának homokszemei (Miklós 2011. 42).

Tehát az egyén eszes voltából következő szabadsága, az embernek a többi létező közül való kiemelkedése, egyben az ebből következő központi szerepe a létezésben, amelyre mind a kora újkor, mind a felvilágosodás felhúzta házáát, kérdésessé válik. Ugyanis amennyiben racionalitásunk, szabadságunk és ezek általi kiemelkedésünk lényegi terméke semmi egyéb, mint egy céltalan, katasztrófák övezte végtelen folyamat, melyet észszerűen igazolni nem sikerül, akkor – mi tagadás – az egész racionalista-emancipatorikus hagyomány értelme kerül veszélybe. Nos, a történetfilozófiák és a lukácsi értelemben vett Regény erre a jelenségre próbálnak válaszolni. *A történetfilozófia és a Regény kísérlete aktus, méghozzá etikai aktus. Tett és kötelesség.*

Sokan gondolták és gondolják, hogy az emberi lét korábban nem tapasztalható mértékű értelmetlensége és a modern individuum elmondhatatlansága talán éppen a *célok* eliminálásának folyamánya. A modernitás és az azzal kéz a kézben járó természettudományos paradigma egyik legnagyobb vívmánya a célok kiküszöbölése és a hatóokok egyeduralmi státuszának megteremtése volt. Ámde paradox módon, éppen ezzel együtt lépett fel egy korábban nem tapasztalt jelentőséggel bíró fejlődésgondolat, sőt a fejlődés fanatikus vágya, korlátlan akarata. Mindez elsősorban azért ellentmondásos, mert a fejlődés nyilvánvalóan nem képzelhető el meghatározó, a fejlődést motiváló, akár látens cél nélkül – így kijelenthetjük, hogy amint a célok kimentek az ajtón, már vissza is jöttek az ablakon. E folyamat *par excellence* példái a klasszikus történetfilozófiák is, melyek bár határozottan a felvilágosodás fenoménjai, mégis éppen a célok által meghatározott emberi létezés elméleteivel szolgálnak. Talán nem véletlen az sem, hogy a célok modernitásbéli első nagy rehabilitálója épp a modern teodicea kifundálója, Leibniz volt (1986. 323), Odo Marquard tézise szerint pedig a modern történetfilozófiák könnyen értelmezhetők a kimúló teodicea pótlékaiként (Marquard 2001. 112). A célok visszabújtatása ugyanis – ahogyan a teodicea mindig – egyértelműen abból az igényből táplálkozik, hogy a világban lévő rossznak és elsősorban *szenvedéseinknek* új keretet tudjunk adni – hogy narratívába tudjuk foglalni és jelentéssé tudjuk tenni azt, ami látszólag elmondhatatlan. A célok rehabilitálása mindig értelemadó gesztusként értelmezhető.

Már a fiatal Lukács is bizonyos tehát abban, hogy egyedül a *célok* visszabújtatása és az eszkaton felé törő perspektíva az egyetlen motívum, mely meg-

mentheti a modern ember elmesélhetőségét, ezáltal pedig saját létének, saját szabadságának, saját útjának és saját szenvedéseinek értelmét – avagy értelmének, *értelmezhetőségének* lehetőségét. A Regény „kétségbeesett kísérlet és hősiesség kudarc”, melynek mind szubsztanciája, mind motivációja, mind etikája meg-egyezik a történetfilozófiáéval. Nos, amikor Kafka – éppen regényeiben – a célelvűség, a teleologikus út és a célból érkező hívás szükségszerűségének és együttes lehetetlenségének *botrányáról*, tulajdonképpen a Regény botrányáról számol be, akkor úgy tűnik, ezzel együtt az emberi szabadság szükségszerűségének és lehetetlenségének botrányáról is beszél: a modern ember *lényegi, abszolút* szabadságának és ezáltal a világban elfoglalt központi helyzetének kétségbeejtő értelmetlenségéről. Az út és az avval együtt járó szenvedés értelmetlenné válik, hiszen a végcél és üzenete – tehát a hívás – lehetetlenné, abszurdá válik; aki pedig meghallja a hívást, könnyen úgy járhat, mint Kafka másik Ábrahámja (Kafka 1975. 334), avagy az említett falusi orvos. S hogy visszatérjünk a korábbiakra, Lukácsnál nyilvánvalóan nem „csak” az általános emberi szabadság elmondhatósága forog kockán, hanem épp annyira saját, személyes szabadságának jelentéssége is.

Mindez pedig végül szigorú esztétikai összefüggésbe kerül, hiszen – ahogy Hévízi Ottó fogalmaz – „*Lukács esztétikája* (a korai éppúgy, mint a késői) *teológiai alapkérdésű történelemfilozófia*”, sőt a kései esztétikát egyedül „éppen rejtett teológiai dilemmái teszik elevenné” (Hévízi 2007. 137–138). Lukács korai esztétikáját a pozitív történelemfilozófus Hegel, majd kései művészetfilozófiáját a szintén pozitív történelemfilozófus Marx hatására írja. Esztétikájában minden reménye fellelhető; reményei, melyeket a karkai irodalom elképesztő tartalmi-formai egységben bomlaszt szét.

VI. LEZÁRÁS HELYETT

Végül rövid utalást szeretnék tenni a felvetett probléma egyik nem elhanyagolható, de jelen tanulmány terjedelmi korlátai következtében itt részletesen nem tárgyalható vonatkozására, a liblicei Kafka-konferenciára. Az 1963-ban, Csehszlovákiában megrendezett konferencia hivatalosan Kafka ortodox marxista újratárgyalásának színtere volt, a „nem realista-e mégis Kafka?” kérdés feltevésének első lényeges pillanata, a karkai irodalom marxista rehabilitálásának kísérlete. A konferenciának – közvetve – fontos előzménye volt a lukácsi kritika, hiszen előbbi tarthatjuk az első valamirevaló ortodox marxista Kafka-értelmezésnek, ennek következtében a konferencia tudósai a lukácsi kérdésfeltevésekről az általa használt fogalmi apparátus nyelvén beszéltek, csak hogy mégis vele vitatkoztak.

Liblice viszont nem annyira irodalmi, hanem sokkal inkább politikai vonatkozásai miatt lehet fontos számunkra. Kétségtelen, hogy a konferencia „rejtett vita

volt a sztálinista örökség felett” (Tuckerova 2012. 163), ennek következtében körülengte egy olyan ellenzékiiség, mely az „ottmaradt sztálinizmus” első igazán komoly, kulturális szintén lezajló kritikájává avanszált. Ezzel pedig Kafka is rögtön szimbolikus térbe került, illetve egyfajta határvonallá vált, akinek megítélése megkülönböztette a keményvonalas marxistát az emberarcú szocializmus későbbi irányadóitól (Liehm 1975. 66). Ennek is következménye, hogy a konferenciát a ’68-ig előremutató csehszlovák reformfolyamatok egyik legelső pillanatának tarthatjuk, ugyanis Liblice szabadságának íze, majd az előbbi közvetlen következményeként értelmezhető fordítások és megjelenések odáig vezettek, hogy Kafka „szimbólumává vált a cseh intellektuális és művészi szabadság újjászületésének: az úgynevezett prágai tavasznak” (Bahr 1970. 16). Ezt pedig nemcsak a visszaemlékezők vallomásai és a problémáról szóló történeti művek, hanem épp annyira az akkori csehszlovák titkosszolgálatok jelentései is megerősítik (Tuckerova 2012. 178–179).

Liblice ebből a perspektívából annak bizonyítéka, hogy bizonyos történeti kontextusban egy, a történelem immanens értelmét tagadó irodalmi életmű hirtelen forradalmivá válhat, még hozzá épp azokkal szemben, akik forradalmiságának hiánya miatt vetették el. Az a furcsa helyzet állt elő, hogy – többek közt – Kafka és Liblice hatására bizonyos emberek ki akartak menekülni a félelem világából, vissza akarták nyerni az irányítást saját életük fölött és meg akarták gyógyítani a halálosan beteg társadalmi berendezkedést. Nos, ez az, amit Lukács vélhetően sosem tudott volna megérteni, és amely felmutat egy, a Lukácsétól és egyáltalában véve a forradalmi narratívától eltérő politikai paradigmát is, mely szerint a jelen politikai cselekedeteinek talán az az igazi értelme, hogy minél inkább *gyengítsék* a történelem erejét és nem pedig, hogy erősítsék azt. A jelen cselekedetei talán egyedül abban segíthetnek, hogy velük megmentsük az embert attól a történelemtől, melybe vetett hitünk jóformán ellehetetlenült vagy talán mindig is lehetetlen volt.

Azt pedig ne feledjük, hogy a szabadság a maga partikularitásában is szabadság marad.

IRODALOM

- Bagi Zsolt 2013. A különosság mint a lokalitás kategóriája. In Pierre Rusch – Takács Ádám (szerk.) *Lukács György gondolkodása – jelenkori perspektívából*. Budapest, Gondolat. 138–156.
- Bahr, Ehrhard 1970. Kafka and the Prague Spring. *Mosaic*. 3/4. 15–29.
- Benjamin, Walter 1980. A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest, Magyar Helikon. 959–974.
- Czeglédi András 2016. A találkozás lehetősége és lehetetlensége. *Pannonhalmi Szemle*. 24/3. 66–72.
- Fehér M. István 2005. Lukács egzisztenciális döntése. *Világosság*. 46/9. 11–16.
- Földényi F. László 2015. *Melankólia*. Pozsony, Kalligram.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Heller Ágnes 1995. Az idős Lukács filozófiája. In *A Budapesti Iskola I.* Budapest, T-Twins Kiadó – Lukács Archívum. 414–432.
- Hernádi Miklós 1987. Otto – Franz – György. A művek családi hátteréről. *Világosság*. 28/7. 444–452.
- Hévízi Ottó 2007. Egy kriptoesztétika antinómiái. In uő: *Prózaibb változat. Idők, etikák, karakterek*. Pozsony, Kalligram. 111–138.
- Illés László 2006. Lukács György Kafkáról. *Ezredvég*. 57/12. 71–77.
- Jameson, Fredric 2005. Lukács György védelmében. Ford. Adorján István. In Kiséry András – Miklósi Zoltán (szerk.) *Vándorló elmélet. Angolszász írók Lukács Györgyről*. Budapest, Gond. 15–66.
- Kafka, Franz 1975. *Briefe 1902–1924*. Frankfurt/M, S. Fischer.
- Kafka, Franz 1978. *Elbeszélések*. Ford. Antal László – Eörsi István – Gáli József – Györffy Miklós – Szabó Ede – Tandori Dezső. Bukarest, Kriterion.
- Kafka, Franz 1979. *A kastély*. Ford. Rónay György. Budapest, Európa.
- Kafka, Franz 1981. *Naplók, levelek*. Ford. Antal László, Eörsi István, Tandori Dezső. Budapest, Európa.
- Kant, Immanuel 1980. Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Ford. Vidrányi Katalin. In *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat. 58–76.
- Kierkegaard, Søren 1993. *Halálos betegség*. Ford. Rác Péter. Budapest, Göncöl.
- Kierkegaard, Søren 2014. Félelem és reszketés. Ford. Soós Anita. In *Søren Kierkegaard művei*. 5. Péc, Jelenkor. 83–187.
- Kis János 2004. Lukács György dilemmája. *Holmi*. 16/6. 636–667.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. Monadológia. Ford. Endreffy Zoltán. In *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Európa. 307–326.
- Liehm, Antonin J. 1975. Franz Kafka in Eastern Europe. *Telos*. 8/1. 53–83.
- Losonczi Alpár 2017. Emlékezés a jövőre. In Laczkó Sándor (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz. Az emlékezet*. Szeged, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány. 159–177.
- Löwith, Karl 1996. *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Lukács György 1954. Elbeszélés vagy leírás? *Híd*. 18/9. 423–428.
- Lukács György 1969a–b. *Az esztétikum sajátossága*. 1–2. kötet. Ford. Eörsi István. Budapest, Akadémiai.
- Lukács György 1971a. Taktika és etika. In Márkus György (szerk.) *Utam Marxhoz. I.* Budapest, Magvető. 187–197.
- Lukács György 1971b. Søren Kierkegaard és Regine Olsen. In Márkus György (szerk.) *Utam Marxhoz I.* Budapest, Magvető. 33–53.
- Lukács György 1975. A regény elmélete. In *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Magvető. 477–593.
- Lukács György 1985. *A kritikai realizmus jelentősége ma*. Ford. Eörsi István. Budapest, Szépirodalmi.
- MacIntyre, Alasdair 2005. Marxista álarc és romantikus arc. Lukács Thomas Mannról. Ford. Tímár Andrea. In Kiséry András – Miklósi Zoltán (szerk.) *Vándorló elmélet. Angolszász írók Lukács Györgyről*. Budapest, Gond. 165–180.
- Man, Paul de 2005. A regény elmélete. Ford. Hárs György Péter. In Kiséry András – Miklósi Zoltán (szerk.) *Vándorló elmélet. Angolszász írók Lukács Györgyről*. Budapest, Gond. 90–100.
- Marquard, Odo 2001. *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós – Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.

- Marx, Karl – Friedrich Engels 1949. *A kommunista kiáltvány*. Ford. Rudas László. Budapest, Szikra.
- Miklós Tamás 2011. *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Pozsony, Kalligram.
- Rockhill, Gabriel 2013. Lukács és a modernista doxa kritikája. In Pierre Rusch – Takács Ádám (szerk.) *Lukács György gondolkodása – jelenkori perspektívából*. Budapest, Gondolat. 113–137.
- Szabó Tibor 2017. *Lukács György, az autonóm filozófus*. Budapest, Gondolat.
- Taubes, Jacob 2004. *Nyugati eszkatológia*. Ford. Mártonffy Marcell – Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Tuckerova, Veronika 2012. *Reading Kafka in Prague. The Reception of Franz Kafka between the East and the West during the Cold War*. New York, Columbia University Press.
- Vajda Mihály 2013. Esztétikum – forradalom – esztétikum. In Pierre Rusch – Takács Ádám (szerk.) *Lukács György gondolkodása – jelenkori perspektívából*. Budapest, Gondolat. 81–93.

A kétségesse váló azonosság

A 20. századi kontinentális filozófia horizontján egyre hangsúlyosabb körvonalakkal jelenik meg a differencia, a különbség mibenléte.¹ Ha azoknak az elsősorban francia gondolkodóknak a perspektívájából tesszük fel a kérdést, akiket a hagyomány differencia-filozófusokként szokott megjelölni (May 1997. 1–19; Dastur 2004. 13–18), elsősorban nem a különbségnek a filozófiai diskurzusba való bevonása válik problémássá, hanem mindenekelőtt az a nehézség, amelylyel a teljesen más, a radikális alteritás elgondolása szembeszegez. Tanulmányom célja, hogy a differencia-filozófia azon alapvetéseit elfogadva, amelyeket a leghatározottabb és legszélsőségesebb formában kifejtve Deleuze és Levinas munkásságában találunk, Ricœur filozófiájára irányítsam a figyelmet, és azt vizsgáljam, miként pozicionálható állásfoglalása a radikalizált differencia viszonylatában. Bár a különbség filozófiai tárgyalása nem korlátozható a szubjektivitás témájára, saját elemzéseim mégis kizárólag annak eltérő megközelítéseinek keresztül nyitnak rálátást a differencia kérdéskörére. Egyúttal kijelenthető az is, hogy a különbség és szubjektivitás problémájának összefonódása centrális helyet kap az ilyen irányultságú vizsgálódásokban, hol explicit formában, mint Levinas esetében, hol rejtettebb alakban, de egyaránt kiemelt, megkerülhetetlen problémaként, mint Deleuze-nél.

Amennyiben Ricœur életművét vizsgáljuk, szembetűnik érdeklődésének szerteágazó volta, ami egyszerre jelenti – műveinek sorát tekintve – új területek, kérdések megjelenését, valamint korábban megfogalmazott gondolatok folytatását, újra felvetését. Jelen tanulmányom számára elsősorban kései, 1990-es *Soi-même comme un autre* című kötete² rendelkezik kiemelt jelentőséggel, amely a szubjektivitás és másság egymásba fonódásának kérdését tárgyalja. A mű gondolatvilága szorosan illeszkedik az azt megelőzően publikált *Temps et*

¹  A dolgozat az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

² A mű kései keletkezése nem jelenti azonban, összegző jellegével együtt sem, az életmű lezárását. Ricœur a *Soi-même comme un autre* kötet után, 2000-ben publikálja terjedelmes opuszát, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* címmel.

récit-hez (Ricœur 1983–1985), bár egyúttal tudatosítani kell, hogy a szubjektivitás kérdésfelvetése, ha nem is idegen területként jelenik meg Ricœur számára,³ a *Temps et récit*-ben nagyrészt érintetlen maradt. Vizsgálódásaim téje egyrészt annak a problematikának a bemutatása, amelyet a radikalizált különbség támaszt a szubjektivitás leírása, leírhatósága számára, másrészt, hogy Ricœur gondolkodását elemezzem, pontosabban az elsősorban a *Soi-même comme un autre* kötetben kifejtettekre alapozott szubjektum-elméletét, az így feltárult perspektívából. Miközben röviden kitérek azokra a filozófusokra, akiknek munkássága a radikális alteritás szempontjából megkerülhetetlen, és vázolom elképzeléseiknek legfőbb irányvonalát, céloom éppannyira az, hogy bemutassam elméletüket, mint az, hogy az azokban rejlő – a teljesen más képzete nyomán kibontakozó – feszültségekre összpontosítsak. Ezáltal válik lehetővé Ricœur gondolatainak árnyalt elemzése, vagyis annak vizsgálata, miként hozhatók összefüggésbe elképzelései a differencia-filozófiával, mennyiben hordozzák magukban azokat a problémákat, amelyekkel akár Levinas,⁴ akár Deleuze⁵ szembekerülnek, és végső soron milyen mértékben határolódik el az az út, amelyet Ricœur bejár. Elemzéseim során, ahogyan Ricœur szubjektivitás elképzelését szembesítem a differencia-filozófiával, a Ricœur által nyújtott megoldás oly módon válik láthatóvá, amely egyúttal lehetővé teszi a tágabb gondolkodói horizontra való tekintést, a problémák kontextualizálását.

Aligha tagadható, hogy a 20. század művészeti-filozófiai gondolkodásában hangsúlyossá váló, töredezettségre alapozott szubjektivitástapasztalat újdonságreje olyan, a művészi ábrázolásokat gazdagító szempontrendszerként jelenik meg, amely a szubjektum addig, ha nem is ismeretlen, de háttérbe húzódó vonásainak megragadását tette lehetővé. A fragmentáltság ellenére, sőt éppen azáltal, a művészet képes a szubjektivitás természetéről olyan képet adni, melynek hi-

³ A szubjektivitás mibenléte kiemelt figyelmet nyer a pályája elején publikált *Philosophie de la volonté* sorozat első köteteként megjelent *Le Volontaire et l'Involontaire* elemzéseiben, ugyanakkor említésre érdemes e szempontból a *De l'interprétation* címen megjelent Freud-tanulmány is. A *Soi-même comme un autre* tanulmányaiban Ricœur maga is utal korábbi műveire, ez a tény 1990-es művének összegző jellegét húzza alá. Az elemzések kétségtelenül új aspektusok felvetését jelentik és olyan megoldásokat hoznak, amelyek ha jelen is voltak korábban, most sokkal körvonalazottabb módon jelennek meg, az elemzések célja a számvetés, a már tárgyalt problémák egybevetése, újrafogalmazása. Lásd Ricœur 1965; Ricœur 1988.

⁴ Elemzéseimet elsősorban a két főműként megjelölt *Totalité et Infini*-re és *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*-ra alapozom. Bár jelenleg nem céloom a levinasi filozófia értelmezése, annak a változásnak a részleges tárgyalása mégsem hanyagolható el, amely Levinas gondolkodásában lezajlik, és legfőképp e két művének oppozíciójából rajzolódik ki. (Levinas 1961 [magyarul Levinas 1999], Levinas 1974.)

⁵ Deleuze esetében kizárólag a *Différence et répétition* kerül vizsgálódásaim terébe, ahol Deleuze a különbség-ontológiáját kidolgozza, bár annak szoros gondolati folytatásaként értelmezhető lenne egyúttal az azt követően publikált *Logique du sens* is (Deleuze 1968; Deleuze 1969). A két mű szoros összetartozását húzza alá az a recenzió is, amely azon túl, hogy az egyik elsőnek tekinthető Deleuze műveinek recepciótörténetében, nem kisebb filozófustól származik, mint Michel Foucault (Foucault 1994).

telessége kétségbevonhatatlan. Ezzel szemben, úgy tűnik, amennyiben filozófiailag – az értelem révén – kívánunk hasonló tapasztalatot leírni, nehézségekbe ütközünk. Hogyan lehetséges világosan számot adni arról, aminek lényege éppen megközelíthetetlenségében rejlik? A filozófiai vizsgálódás, természetéből fakadóan, törekszik a szisztematikus elemzésre, az értelmi megragadás lehetőségét keresi, így saját értekezői pozíciójával kerül összeütközésbe, ha a szubjektivitás megtapasztalhatóságának határait feszegeti.⁶ Újra és újra felmerül, mennyiben tekinthető legitimnek kitartani annak az élménynek a valós volta mellett, amely éppen a realitásban ingat meg, hiszen oly mértékű újdonsággal szegez szembe, amely az ismert teljes felszámolását jelenti, a saját pillanatszerű felfüggesztését. A reflexív gondolkodás megkísérli – elkerülhetetlenül afelé halad –, hogy átfogja, értelmezze a történeteket, azonban ennek sikeressége nem jelentheti egyúttal az akkor és ott megélt élménynek a megismételhetőségét. Az értelmi megragadás változást okoz annak szerkezetében, az ismert felől teszi megközelíthetővé azt, aminek ereje korábban éppen teljes idegenségében – radikális alteritásban – rejtett. A vállalkozás, lehetséges, eleve kudarcra van ítélve, mégis annak sikere nem nyugszik kizárólag eredményén, a bejárt úton, a felismert problémák az élményt hozzáférhetővé teszik akkor is, ha annak pontos megragadását, végső soron, megvonják. A differencia-filozófia gondolkodói hasonló úton járnak, hiszen oly mértékben radikalizált, szélsőséges elvárásokat támasztanak elméletük számára, amelyek a realitástól eltávolodva, az abszurd határán mozognak, azonban talán éppen az így támasztott igényeknek való megfelelés vágya az, amely leginkább serkenti a gondolkodást, innen szemlélve a tárgyalt tematika filozófiai jogosultsága aligha tagadható.

I. KIINDULÓPONT

A szubjektum filozófiája mindenekelőtt az identitás, tehát az azonosság kérdéséhez vezet el. Miként határozható meg az én önazonossága? A kérdés azonban a szubjektum leírásának jóval tágabb problémahorizontját nyitja meg: az azonosság viszonylatában megjelenik a különbség, az énnel szemben felsejlik a másik. A szubjektum – saját önazonosságára irányuló kérdés vonatkozásában – már nem korlátozható identitása mivoltára, egyszerre foglalja magába azokat a változaso-

⁶ Ezzel természetesen nem állítom egyúttal azt, hogy nem találunk olyan vállalkozásokat, amelyek éppen ezzel szembehelyezkedő filozófiai elemzésre tesznek kísérletet. A 20. század francia filozófiatörténetében, a tanulmányban tárgyalt szerzőkön túl, számos olyan gondolkodót találunk, aki éppen a megragadhatatlan megragadására törekedett. Az egyik legszemléletesebb példát talán Blanchot munkássága nyújtja, amelyben egyúttal irodalmi ábrázolás és elmélet találkozását, összeütközését is vizsgálhatjuk. Az elméleti megközelítések közül *Le pas au-delà* (A túl nem lépés) című tanulmányát idézhetjük, az irodalom területéről, szélsőséges példaként, említhető a *Thomas, l'obscurité* (Thomas, a rejtélyes árny) (Blanchot 2011; Blanchot 2014). Blanchot műveinek értelmezéséhez lásd Popovics 2013.

kat, amelyek az azonosság elbizonytalanodását vonják maguk után,⁷ avagy jelenik meg azoknak az interszubjektív kapcsolatrendszereknek a viszonylatában, amelyek olyan pozícióba helyezik, melyben az én kérdése önmagán túlra mutat, a másik felé fordulás mozzanatában határozható meg.⁸

Ebből – az immár szélesre nyílt – perspektívából tekintve, elsőként a szubjektumra vonatkozó kérdés státusza válik problémává: mely vonatkozásában kíséreljük meg leírását? Az önazonosságra irányuló – kiinduló – kérdés hangsúlyai módosul(hat)nak, aminek következtében már nem elsősorban az identitás kerül az érdeklődés középpontjába, hanem azon változásoknak a mibenléte, amelyek ugyan egy élettörténet narratív elbeszélésévé alakíthatók,⁹ egyúttal azonban olyan eseményekként is érthetők, amelyek célja a szubjektum feltételezett azonosságának kérdőre vonása: így értelmezve pedig nem az identitás megszerzését, hanem éppen annak kétségessé válását szolgálják. A problémát természetesen az identitás megingását okozó alteritás-élmény természete jelenti, miként írható le az a tapasztalat, amely a saját elvesztését, felfüggesztését jelenti? Ha továbbra is fenntartjuk a külső rátekintés lehetőségét, megkíséreljük átfogni az alteritás élményét, az az érzésünk támad, hogy miközben elfogadjuk egy bizonyos fokú, minket érintő másság létét, mégis túlzottan ragaszkodunk a már megszerzethez, az ismerthez, hiszen kizárólag annak perspektívájából engedünk teret a más megjelenésének. Az alteritás jelentősége azonban éppen ismeretlenségében áll. Feszültség húzódik tehát saját ismereteink és azoknak a másságoknak a természete között, amelyek abszolút újdonságként adódnak.

⁷ A szubjektivitás problémájának történeti felvetésével indítja Ricoeur *Soi-même comme un autre* című tanulmánykötetét, ahol a descartes-i megalapozás kérdésétől kezdve, Nietzsche munkásságán átívelve elemzi a szubjektum filozófiai pozícióját, illetve annak jelentőségét, relevanciáját. Ricoeur 1990. 15 skk.; Waldenfels 1995. 284–285.

Tanulmányomban elsősorban a francia filozófia egyes szerzői kerülnek előtérbe, olyan művekkel, amelyek a század második felének gondolkodásához tartoznak. Ettől függetlenül azonban szükséges jelezni, hogy a szubjektivitás problematikája nem tűnik fel abszolút újdonságként a filozófia színterén. Az önazonosságban való elbizonytalanodással való számvetés megtalálható többek között Heidegger filozófiájában is: *Differenz und Identität* című tanulmánya kétségkívül jóval nagyobb mértékű hozzájárulást jelent a differencia-filozófusok munkásságához, mint amit Deleuze szűkre fogott lábjegyzete sejteni enged a *Différence et répétition*-ban (Heidegger 1957. 34–41; Deleuze 1968. 90–91; Ricoeur 1990. 15 skk.; Waldenfels 1995. 284–285).

⁸ Az alteritás kérdése Levinas számára az etika felől, kizárólag interszubjektív viszonyrendszerként válik értelmezhetővé. A Másik felé fordulás azonban nem vonja maga után a kiinduló szubjektum, az én–te relációt alapul véve, az én-ről való lemondást, hiszen a felelősség gondolatán keresztül a par excellence szubjektivitás válik visszaszerezhetővé. A választott etikai pozícióval Levinas célja az, hogy a szubjektivitás védelmezése révén a humanitás újra helyet kapjon (Levinas 1961. 11 [Levinas 1999. 9]).

⁹ A narratív identitás gondolata számos szerzőnél megtalálható, Ricoeur mellett említhető MacIntyre és Tengelyi elmélete is. A problematika szemléletes, lényegre törő áttekintéséhez lásd Tengelyi 1998. 15–22. Ricoeur maga mindenekelőtt Dilthey *Zusammenhang des Lebens* (*connexion de la vie* / életösszefüggés) gondolatát hivatkozva (Ricoeur 1990. 137–140).

A saját, a belső és a más, avagy külső konfliktusának kiéleződése hívja életre a differencia-filozófiaként összegezhető vállalkozásokat. Annak felismerése, hogy a két oldal között húzódnó eltérés, azok egymáshoz való viszonya nem tekinthető egyértelműnek, olyan megközelítések kidolgozását sürgeti, amelyek képesek teret engedni a radikális alteritásnak. A feladat nehézségét, igazi tétjét leginkább a válaszként kínált gondolatok belső alakulásában találjuk, amelyre szemléltető példaként mindenekelőtt a levinasi filozófiában lezajló változásokat hozhatjuk. Levinas életműve felfogható a husserli *Kartezianus elmélkedések* ötödik elmélkedésére adott reakcióként (Husserl 1973 [magyarul Husserl 2000]). Ebből az aspektusból a legfőbb kérdés: miként lehet olyan alternatívát nyújtani az interszubjektivitás leírására, amely elkerüli azt, hogy a másikat mint alteregót, az ego analógiájára írja le (Husserl 1973. 137–149; Husserl 2000. 123–137), ezáltal elvétele azt az alteritást, amelyet a másik személye jelenthetne. A másik alteritása eltérő interpretációs lehetőségeket nyit meg Levinas számára, aki arra tesz kísérletet, hogy az értelmén túlszorduló megközelíthetetlen előtérbe helyezze azáltal, hogy egy olyan etikai relációt vesz alapul, amelyben a végtelen ideáján keresztül leírt Másik jelenti a viszonyulás kiindulópontját. Az én saját pozíciója bizonytalan helyzetbe kerül a kapcsolat aszimmetriájának következtében, az én kizárólag az, aki a Másikért felelősséggel tartozik (Levinas 1961. 24–30 [Levinas 1999. 19–23], Levinas 1974. 173–179). A sajátról mint biztos alapról való lemondás azonban nem nélkülözi a nehézségeket, így számos kritika éri Levinast,¹⁰ vádpontként fogalmazódik meg, hogy önmagában, az én és másik viszonyában, a másik előtérbe állítása nem elégséges, egyúttal az én (az E/1 szubjektum) természetének radikalizálására van szükség, annak oly módon való leírására, amely már eleve lemond arról, hogy az azonosság képzetét fenntartva, az ént saját magával identikusként határozza meg.

Hasonló nehézséggel küzd Deleuze a *Différence et répétition*-ban, amikor a reprezentációra épülő gondolkodás helyett keres alternatívát a különbség megközelítéséhez. Ahelyett, hogy a viszonyítási pontok hálójában mozogva, az azonosságok között feszülő eltérések, módosulások leírását célozná meg, a differenciát önmagában, a hagyományban megszokott – doxikus – gondolkodás kereteit szétfeszítő módon kísérli meg leírni (Deleuze 1968. 71–82). A reprezentáció helyére az ismétlődést állítva egy olyan ontológiát ír le, ahol az azonosság helyét a differenciáció játéka veszi át. Ezzel együtt egy radikálisan eltérő szubjektivitás-megközelítést javasol, amelyre a kanti filozófiában ismer rá. Deleuze értelmezésében az appercepció szintetikus egységeként megjelenő cogito nem más, mint maga a törés, szakadás, a tapasztalat belső feltételeként adódó temporalitás

¹⁰ Mindenekelőtt kiemelhető Derrida *Violence et métaphysique* című Levinas-tanulmánya, amely egyúttal elsőként hívja fel a figyelmet a levinasi filozófia eredetiségére. Levinas filozófiájának korabeli megítéléséhez, művei recepciótörténetéhez lásd Pelluchon 2020. 17–35, Derrida 1967. 117–228.

következtében. A szubjektumot átszelő, abba beíródó idő, annak teljes elvesztését, felbomlását okozza, ezt nevezi Deleuze *moi dissous*-nak, felbomlott énnék, amely, ha nem is fenntartások nélkül, de pillanatszerűleg megragadható a kanti filozófiában (Deleuze 1968. 116–118).

A 20. századi differencia-filozófiák legfőbb belátása a következő formában összegezhető: a különbség elgondolhatósága nagymértékben a vállalkozás radikalitásának függvénye, vagyis annak következménye, mennyiben sikerül a különbséget saját jogán megközelíteni. A radikális alteritás vizsgálata számára, az ezáltal támasztott feltételhez igazodva, elsőként irányt kell választani. Ennek a döntésnek fokozott jelentőséget kell tulajdonítani, mert bár a lehetséges problémák egyaránt érinthetők a kérdés tanulmányozása során, a kibontakozó értelem mégis – bizonyos értelemben – már behatárolt. A bírált nyugati tradíció¹¹ és az ezzel szembehelyezkedő új típusú gondolkodás – legalábbis amennyiben az alapvonalat elfogadjuk – alternatíva elé állít minket: ha fenntartjuk az azonosság képzetét, a különbség a második helyre szorul vissza, viszonyfoglalommá válik, ellenkező esetben a különbség elgondolhatóvá válik, cserébe viszont nem csupán az azonosság elvetésére kényszerülünk, egyszerre egy a fogalmiságot, a szisztematikus gondolkodást gyakran nélkülöző, ahelyett túlzó megfogalmazásokkal élő kifejezőmóddhoz jutunk (Ricœur 1997. 2–4, 20), amely egyúttal az értelmi megragadhatóság korlátait jelzi. A szubjektivitás vonatkozásában a kérdés relevanciája azoknak a másságoknak a természetére vonatkozik, amelyekkel a tapasztalás sorra szembesít. Miként közelíthető meg az alteritás-élmény a saját vonatkozásában, vajon kijelenthetjük, hogy akármilyen idegenségként ér is minket a másság, annak újdonsága sosem haladja meg felfogóképességünket, értelmezhetővé válik a korábban szerzett ismeretek fényében? Azonban, ha ezzel szemben a tapasztalat olyan mértékben képes újat hozni, hogy a saját gazdagítása helyett elsősorban annak felfüggesztését okozza, a legfőbb problémát ennek leírhatósága, a tapasztalat szintjén való elemzése okozza.

II. VISZONYULÁS A SAJÁTHOZ

A fentiek során vázolt gondolkodói horizont a szubjektum összetett problematikájának érzékeltetését célozta, melynek során láthatóvá vált az önazonosságot kísértő másság. Ricœur *Soi-même comme un autre* című tanulmánykötete – első látásra – ezzel a filozófiai horizonttal való számvetésként érthető, ahol a *soi* (önmag) fogalmára épülő ipseitás elemzésével Ricœur a szubjektum vonatkozásában állandóan feltűnő, kiküszöbölhetetlen másság jelenlétére hívja fel a figyelmet

¹¹ A nyugati gondolkodás bírálata alapvetően a reprezentáció, illetve a totalitás alakzatainak kritikáján keresztül halad, amelyek ellehetetlenítik a másság megjelenését (Deleuze 1968. 82–89; Derrida 1967. 121–123; Levinas 1982. 91–94).

(Ricœur 1990. 13–14). Az önmaga hermeneutikája (*l'herméneutique du soi*) elképzeléssel Ricœur pontosan mutat rá, miként bizonytalanítja el az önazonos én képzetét az alteritás. A latin *idem* és *ipse* kifejezések szembenállását kihasználva, két eltérő szubjektum-elképzelést szeggez egymásnak: az *idem* alapján egy állandó és változatlan én képét vázolja fel, amelyet az azonosság (*mêmeté*) képzetének feleltet meg, ezt szembesíti az ipszeitás értelmében vett szubjektummal, amely már nem egy megingathatatlan identitáson alapul, hanem én és más folyamatos dialektikájában írható le, melyet egy hermeneutikai belátásokat is érvényesítő elemzésben vél megragadhatónak (Ricœur 1990. 11–13, 27–35; Foucault 2001. 3–42). Miközben a két megközelítés, és azok összekapcsolhatóságának elemzése, jól szemlélteti azt a különbséget, mely a statikus és egy azzal szembehelezkedő, dinamikus szubjektum elképzelése között feszül, Ricœur javaslatai kérdéseket vetnek fel, mivel nem egyértelmű, mennyiben állnak a differencia-filozófia belátásaihoz hasonló gyökerű problémák elemzéseinek hátterében, ennek hiányában pedig kérdésessé válik, miként olvasható egybe Ricœur szubjektivitás-filozófiája a különbségre koncentráló olyan gondolkodóknak az elméleteivel, mint például Deleuze vagy Levinas.

Ricœur elemzései során a szubjektum egyre árnyaltabb leírásához jut el, kiindulópontját ugyanis az *idem* értelmében vehető önazonosság nyújtja, e mögé tekintve, azt leleplezve mutat rá annak a másságnak jelenlétére, amely sorra megkérdőjelezi a pusztá önazonosságot. Ez a perspektíva felveti annak lehetőségét, hogy rákérdézzünk az ipszeitásként értett identitás látszatjellegére, *szimulakrum* (Deleuze 1968. 1–5) volta: arról lenne szó Ricœur esetében, hogy az önmagával (*soi*) szemben megjelenő „más mint önmaga” (*autre que soi*) a szubjektum teljes kétségessé válásához vezetne? (Sheerin 2009. 37–38.) Úgy vélem, Ricœur egyrészt elkerüli ezt a nehézséget, így a másság bevonása nem vezet egy a deleuze-i értelemben vett feloldódott, felbomlott énhez (*moi dissous*), másrészt, pont ebből fakadóan válik problémássá az elképzelés. Ricœur mindenekelőtt az azonos és más dialektikájára mutat rá, melynek következtében már nem egy, a változások során is, önazonosként megőrződő énről (*je, moi*) beszél, hanem egy azokon keresztül konstituálódó szubjektumról, amelyet az önmaga kifejezéssel (*soi*) nevez meg (Ricœur 1990. 11–13). A tét jóval inkább az, hogy rámutasson: alteritás nélkül nem lehetséges identitás, mintsem hogy a másság radikalizálására törekedve, az E/1 szubjektum pozíciójának oly mértékű átértelmezését kísérelné meg, amely egyúttal annak szinte teljes megvonását eredményezné, ahogy azt például Levinas teszi a szubsztitúció-gondolat kidolgozása során.¹² Ri-

¹² Az *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*-ban Levinas az etikai reláció átértelmezését, radikalizálását hajtja végre. A *Totalité et Infini* elemzéseit uraló *l'un et l'autre* (egyik és másik) pozíció helyét a *l'un pour l'autre* (egyik a másikért) gondolata veszi át. Az etikai reláció oly mértékben válik aszimmetrikussá a Másik javára, hogy az én többé tőle függetlenül megközelíthetetlenül válik, kizárólag a Másik túszaiként jelenik meg. A szubsztitúció értelmében oly mértékben válik felelőssé a Másikért, hogy az teljes önátadássá válik, az etikai viszonyban

cœur tézise így a következő formában összegezhető: az én épp annyira idegen is önmaga számára, mint amennyire önazonos. Az identitás nem fogható fel oly módon, mint egy önmaga számára teljességgel szubjektum, mivel az én konstitúciójában részt vállalnak nem tudatos, nem ismert motivációk, ezáltal a számára másságként megjelenő is hozzájárul önazonosságának megszerzéséhez. Az önmaga e két szélső pont – a sajátként ismert és idegen, a belső és külső – állandó és kiküszöbölhetetlen dialektikájában konstituálódik, annak a reflexív folyamatnak az eredményeként, amelyben újra és újra szükségessé válik a sajátról való számadás, az önigazolás (*attestation*) (Ricœur 1990. 33–35). Ez nem jelenti azonban azt, hogy Ricœur szemet hunyna a másság természetének vizsgálata felett, avagy nem kísérelné meg – még ha visszafogottabb formában is, de – árnyalni az alteritás jelentésrétegeit. Amikor az önmaga másként (*comme un autre*) való elgondolását veszi célba, kiemeli, hogy a más nem korlátozható pusztán hasonlósági relációra, az alteritás érthető helyettesítésként, akként, ami a saját helyére lép (*en tant que... autre*) (Ricœur 1990. 14).

Ennek értelmében, Ricœur akármennyire is az ipszeitás elmélete felé fordul, törekszik arra, hogy minél tágabb érvényesülési lehetőséget szerezzen a másság konstitutív erejének, kérdésfelvetése egyformán utal vissza az önazonosságra, vagyis teszi fel a kérdést: miként őrződik meg az identitás a változások során? Ennek fényében nem meglepő, hogy miközben az önmaga könnyen az *idem*-től eltávolodó *ipse* értelmében vehető identitásként tűnik fel, valójában Ricœur szerint nem lehetséges pusztán az ipszeitás felől ragadni meg a szubjektumot. Az *idem* és *ipse* közötti éles elválasztás némileg elhalványul, amennyiben a *soi*-n túli *soi-même* (ahol a *même* az alanyra való fokozott rámutatást jelent, inkább stilisztikai különbségként, mintsem jelentésbeli módosulást eredményezve) kifejezésre helyezzük a hangsúlyt; maga Ricœur is rámutat, hogy ezen keresztül az azonosság (*mêmeté*) sajátos feltűnésére figyelhetünk fel a nyelven keresztül. Az önmagaként leírt szubjektum ezáltal nem torkollik egy radikális alteritás-elméletbe, Ricœur nem csupán az *idem* értelmében vett azonosságtól határolódik el, hanem az identitás nélküli másságtól is (Ricœur 1990. 196–197), az *ipse* így részben visszahajlik az *idem*-re (Ricœur 1990. 145–147). Ricœur számára a másság ugyanis elsősorban nem a másik másságát jelenti, hanem az alteritás mindazon formájának összefoglalására szolgál, amelyek az egyént egzisztenciájában, létezése során érintik (Jervolino 2002. 42). A ricœuri másság éppen ennek következtében válik problematikussá, ha a differencia-filozófia perspektívájából szemléljük, hiszen az alteritás – átfogó jellegében tekintve – univerzális formát kap, amely az egyediségekben megmutatkozó különbségeknek az elhalványulásához

a Másik mellett az én önmagaként értelmezhetetlenné válik, a felelősség érzetén keresztül az én úgy hajlik vissza magára (*réurrence*), hogy az nem vezet saját identitásának megkonstruálhatóságához (Levinas 1974. 179–188). A szubsztitúció gondolat radikalitása világos körvonalat nyer, amennyiben azt a világot uraló ökonómia értelmezése felől közelítjük meg (Levinas 1961. 110–201 [Levinas 1999. 83–152]).

vezet, a másság egyedülálló voltának elvételéhez. Emellett a ricœuri filozófián belül is aszimmetriához vezet, mivel az önmaga komplexitásával szemben megjelenő alteritás leegyszerűsített alakot ölt, azon túl, hogy kizárólag az önmaga viszonylatában, annak alárendeltjeként tűnik fel (Waldenfels 1995. 286).

III. ALTERITÁS-ÉLMÉNY

Miközben az önmaga hermeneutikája elképzelés számos ponton közelíthető a differencia-filozófusok törekvéseihez, valamint az általuk tárgyalt problémák gyakran hasonló relevanciával jelennek meg benne, mégis egy állandó és felszámolhatatlan távolságra ismerhetünk rá, amely Ricœur gondolatainak egyediségét biztosítja. Ha azt vizsgáljuk, miként pozicionálja saját magát Ricœur, hasonló ambivalenciára figyelhetünk fel, egyrészt állandó hivatkozási alapként jelennek meg olyan gondolkodók, vagy éppen filozófiai problémák, amelyek teljes mértékben beilleszthetők lennének a differencia-filozófia keretébe; másrészt Ricœur gondolatmeneteinek kifutása eltérő irányokba mutat, ennek eredményeként olyan elméletet dolgoz ki, amely a referenciaként szolgáló elképzelésektől függetleníthető, azok igazi alternatívájaként szolgál.

A husserli alapú fenomenológia felől érkező Ricœur annak kritikáját fogalmazza meg (Ricœur 1990. 145), mikor saját filozófiáját fenomenológiai hermeneutikaként írja le. A hermeneutika szükségességének hangsúlyozása elsősorban azt a célt szolgálja, hogy ezáltal az önmaga számára teljességgel transzparens tudattól képes legyen elhatárolódni (Ricœur 1990. 106–107; vö. Ricœur 1965; Ricœur 1988); a szubjektum cselekvései saját maga számára is elemzésre szorulnak, miközben többé-kevésbé ösztönösen végrehajtja azokat, nem feltétlenül tud számot adni az őt vezérlő motivációkról (Ricœur 1990. 83–85). A *Soi-même comme un autre* problematikája ezzel összhangban: miként lehetséges a szubjektum olyan árnyalt elemzését nyújtani, amely azt mint a cselekvés ágensét, egyúttal etikailag meghatározott cselekvőt képes leírni? (Seregi 2007; vö. Bubner 1998. 240–242). Látható, hogy a ricœuri állítás, az ént megkérdőjelező másság kérdése, mélyen a praxis területén gyökerezik (Ricœur 1990. 202–211), mégis Ricœur érdeklődése ugyanennyire irányul annak ontológiai vetületeire is, és célozza meg az Azonos (*Même*) és Más (*Autre*) platóni nemeinek újbóli felvetését (Ricœur 1990. 346). Ebből a perspektívából kap jelentőséget a kötet felépítése: a művet alkotó tanulmányok az analitikus nyelvfilozófiai elemzések felől érkezve a cselekvésemleleteken át jutnak el Ricœur egyik központi problémájához, a narratív identitás elméletéhez, majd azt – a morál és etika kettősségét kihasználó – a cselekvéseiért felelősséggel tartozó szubjektum leírásával egészítik ki (Keszeg 2004). Az elemzések során Ricœur az *idem* és *ipse* kettősségének számtalan aspektusból szerez érvényességet, mégis, úgy gondolom, jogosultságot nyerhet a kötet azon interpretációja, amely a hangsúlyokat elsősorban nem ezekre a

vizsgálódásokra helyezi, hanem az azokhoz írott bevezetésre, illetve a (ricœuri szándék szerint is [Ricœur 1990. 347]) azok folytatásaként érthető *Vers quelle ontologie?*⁹ című zárótanulmányra, amelyek jóval direkter módon tárgyalják az ipsiszeitás kérdését (Dastur 1998. 51).

Azáltal, hogy Husserl beemeli az interszubjektivitás problémáját a fenomenológiai vizsgálódásokba, olyan területet jelöl ki, amely állandó kihívást jelent a század filozófiai gondolkodásában. Ricœur maga is egyedülálló jelentőséget tulajdonít a husserli fenomenológián belül a kérdés tárgyalásának, azonban számára már lehetővé válik, hogy eggyel hátrébb lépve, némi távolságtartással szemlélje a *Kartezianus elmékedések* megoldását. A husserli problematikának Levinas filozófiájával való együttes számbavétele, azon túl, hogy egy eltérő nézőpont párhuzamos érvényesítését engedi az interszubjektivitás leírásához, mindennek előtt a két elmélet között nyíló mediatív szerep betöltését teszi lehetővé. Így válik az „önmaga mint más” formában meghatározott szubjektum ontológiai vizsgálatának két szélső pontjává Husserl és Levinas filozófiája.¹³ A szubjektum fenomenológiai leírásának két alternatívája az ego analógiájára elgondolt alter ego kérdéséhez, és az erre reakcióként megszületett levinasi megoldáshoz, az énnel szembehelyezett Másik alteritásához vezet el. A fentiek nyomán érthető a ricœuri probléma: Husserl túlságosan az ego (implicit módon a tudat) körében mozog, Levinas pedig a másikat részesítve előnyben, az ént egyenesen annak túszaaként fogja fel. Akár az egyik, akár a másik esetet tekintjük, egyaránt a szubjektivitás kérdésének interszubjektivitássá formált változatával találjuk szembe magunkat. Sem Husserl, sem Levinas nem hagynak kétséget afelől, hogy a máságot a másik (személy) alteritása jelenti, ennek mentén az alteritás problémája határozott kontúrokat kap. Ezen a ponton felvethető, vajon nem tekinthető-e szükségszerűnek az a lépés, melynek értelmében a szubjektum filozófiai horizontján a másik személyében jelenik meg a valódi alteritás? Ennek belátása önmagában nem vezet a levinasi *elementáretika* (Tengelyi 1998. 222) elfogadásához, mivel nem vonja maga után az etika elsőbbségét. (További kérdésként merül fel, mennyiben szükséges egyúttal ez a fordulat is – vö. Ricœur 1990. 199–202; Dastur 1998. 57 skk.)

Ahogy az már sejthető, Ricœur számára mindkét elképzelés hiányosságokat hord magában. A *Kartezianus elmékedések* Husserljének nyíltan vállalt egológiai perspektívája nélkülözi azokat a reflektív jegyeket, amelyek az önmagasság filozófiájának sajátos jellemzői.¹⁴ Ricœur elemzésében mégis azokra a pontokra

¹³ Ugyanakkor kérdésként jelenik meg, mennyiben helyes háttérbe szorítani Levinas határozott kiállását az ontológia ellen, amelynek tétje számára egyúttal a heideggeri filozófiával való leszámolás. A levinasi interszubjektivitás annak az etikának a szintjén fogalmazódik meg, amely az ontológia helyére lépő, első filozófiaként szerez érvényességet (Levinas 1951. 88–98 [Levinas 1997. 5–15]).

¹⁴ Természetesen Ricœur értelmezése vitatható, bírálattal illethető többek között Husserl azon elemzéseiből kiindulva, amelyek a transzcendentális egónak a lehetőségek horizontjával

fektet kiemelt hangsúlyt, amelyekben a husserli állítások saját meglátásai felé mutatnak, legalábbis lehetővé teszik, hogy azokat továbbgondolva az ipszeitás kérdéséhez jussunk közelebb. A *Soi-même comme un autre* elsősorban a *Leib/Körper* (*chair/corps*) szembenállásnak a problematikájára összpontosít (Ricœur 1990. 373–375), hiszen az alter egóhoz az ego testként való önmagára ismerése vezet el, ugyanakkor Ricœur maga is hivatkozza korábbi átfogó tanulmányait (Ricœur 1986) a *Kartezianus elmélkedésekre* vonatkozóan. Elemzései már akkor is az interszubjektivitás kérdését vették fókuszba, melynek következtében az Ötödik elmélkedés nem egyszerűen centrális szerepet nyert, hanem a mű gondolatmenetének szükségszerű fordulatát jelentette. Az interszubjektivitás teremti meg annak lehetőségét, hogy az addig kizárólag a transzcendentális egónak – saját konstitúciója által – adódó világ egyúttal oly módon legyen leírható, amely mások számára is elérhető; a záróelmélkedés így az epokhé módszerének ontológiai korrekcióját hajtja végre (Ricœur 1986. 167). A husserli interszubjektivitás kérdése távol áll az önmaga hermeneutikájának gondolatvilágától, ennek ellenére a ricœur-i perspektíva már előremutat¹⁵ a későbbi művek belátásai felé; nem véletlen, hogy a másik bevonásának szükségességét emeli ki, valamint hogy ezáltal látja elkerülhetőnek az egyoldalúság problémáját, és véli megvalósíthatónak annak átfogó és komplex formájában a husserli filozófiát, így Ricœur egy olyan nézőpontot leplez le, amely nem lehetséges a másik alteritása nélkül.

A *Soi-même comme un autre* – ezzel szemben – alapvetően az egónak másik általi érintettségét húzza alá, amellet köteleződik el, hogy az ego a más általi érintettségben, a másik felől érkező affekciókon keresztül konstituálódik (Ricœur 1990. 380). A husserli elemzések révén a másik alteritásának mássága kerül Ricœur érdeklődésének középpontjába, az én és másik analógiájára alapozó interszubjektivitás-leírásból a hasonlóság, az összevethetőség motívumára figyel föl: a másik hozzám hasonlóan – mint én (*comme moi*) jelenik meg. Az én és másik egymásra mutató reflexiója, egymást keresztezése azonban nem vezet az én másik általi eltörléséhez. Miközben Ricœur szinte kényszeresen ragaszkodik ahhoz, hogy egyfajta dialektika jelenlétét mutassa ki, én és másik kölcsönös érintettségére hívja fel a figyelmet, attól határozottan tartózkodik, hogy az alteritás olyan jelleget nyerjen, amely az én létét fenyegeti, így válik elfogadhatatlanná a levinasi állásfoglalás (Dastur 1998. 54, 62–63).

A Levinas-elemzésnek a ricœur-i ipszeitás egészét érintő nehézségét jelzi az a szöveghely, ahol Ricœur egyszerűen elutasítja az azonosság totalitásjellegét érintő levinasi kritikát, amelyet saját vizsgálódásai sohasem feltételeztek, és amellyel azok során soha nem is találkozott – fogalmazza meg (Ricœur 1990.

való viszonyát hangsúlyozzák, illetve a saját identitás konstitúciójában részt vállaló különös jegyekre – ezáltal egy bizonyos fokú idegenség-élményre, másság-tapasztalatra – fókuszálnak (Husserl 1973. 131–132; Husserl 2000. 117–118).

¹⁵ A tanulmány első megjelenése 1954. (*Revue Philosophique de Louvain*, 92. 75–109.)

387).¹⁶ Ricœur állítása védhető – amennyiben az ipszeitás önmagának a „más mint önmagán” keresztüli állandó megkérdőjelezését vesszük figyelembe, az valóban elkerülni látszik a totalizálhatóságot, ezzel szemben – amint azt Ricœur jelzi – a levinasi E/1 szubjektum esetében az én és önmaga (*je/moi – soi*) kettősége értelmezhetetlen, amely így valóban elvezethet a szubjektum totalitásának gondolatához (Ricœur 1990. 387; vö. Bernasconi 2004. 241–242). Mégis kérdés-ként fogalmazható meg, hogy Ricœur szélsőségektől tartózkodó elemzései nem törekszenek-e túlzottan az egyensúly megteremtésére, és távolodnak el attól, hogy a „más mint önmaga” (*autre que soi*) valóban másságként tudjon megjelenni? Itt vetném fel annak lehetőségét – amely egyúttal a levinasi gondolatok tartathatóságát is eredményezi –, hogy egy ilyen leírás számára szükséges lehet a totalitás struktúráját idéző, körülhatárolható identitás, hiszen ennek köszönhetően éli át az alteritás radikalitását, válik lehetővé az én „ugyanazságának” (*même*) a másik által való megtorése (Levinas 1961. 220–224 [Levinas 1999. 168–170]).

IV. NARRATÍV ÖNAZONOSSÁG

Az önmegaság hermeneutikája nem válik pontosan kikristályosodó elméletté Ricœur életművében, amelynek háttérében olyan belátások húzódnak, melyek elsősorban a szubjektivitás természetével állnak szoros kapcsolatban. Egy olyan perspektívából személve, amely a bizonyossággal szemben állandóan fellépő kételyre helyezi a hangsúlyt, tehát lemond arról, hogy egyértelműen körvonalazhatónak tartsa a szubjektivitást, megfelelőbbnek, helyesebbnek tűnik fel elemzési szempontokon keresztül kínálni lehetséges nézőpontokat, amelyekből – végső soron – egy határozott elképzelés rajzolódhat ki a szubjektum természetére vonatkozóan, annak ellenére, hogy az értelmezés viszonyítási pontjai nem állnak össze egyetlen, koherens elméletté. Mégis hibás lenne, ha ennek következtében úgy értékelnénk Ricœurnek a szubjektum filozófiájára vonatkozó vizsgálódásait, az önmegaság hermeneutikáját, amely nem nyújt kidolgozott elképzelést, hanem pusztán szempontokat, lehetőségeket kínál egy majdani értelmezés számára. A narratív identitás elméletén keresztül Ricœur választ kínál, egy önmagában is érthető elméletet, amely azonban mindezzel szemben nem jelenti azt, hogy abszolutizálni kívánná saját elképzelését, és kizárólagosságot tulajdonítana a narrativitásnak a szubjektivitás viszonylatában. Ricœur gondolatmenete jóval inkább abba az irányba mutat, hogy a narratív identitás maga is további elemzési szempontok bevonását igényli, elsősorban a moralitás kérdésének érvényesítését, mivel, úgy tűnik, önmagában az élettörténet elbeszéléssé

¹⁶ Ezt némileg árnyalja – még ha jelentősen nem módosítja is – Ricœurnek az *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*-ra vonatkozó Levinas-interpretációja, amely a differencia problémájának alaposabb megértéséről tanúskodik (Ricœur 1997. 9–10).

szövése nem nyújt kielégítő választ a cselekvések alanyaként érthető, etikailag felelősséggel tartozó szubjektumról (Ricœur 1990. 139). Ricœur elemzéseinek vizsgálatához adekvát perspektívaként kínálkozik, hogy azt azoknak a szerkezeti töréseknek mentén értelmezzük, amelyek egyúttal azok vezérelveként, mozgatórugójaként szolgálnak.

A *Soi-même comme un autre* kötet keresztmetszetében elhelyezkedő narrativitás-tanulmányok lényegi változást hoznak, a személyes identitás átértelmezéséhez vezetnek. Míg a kötet korábbi elemzései – a nyelvfilozófián, cselekvéselméleteken keresztül – elsősorban az *idem*-ként felfogható szubjektivitásra irányultak, addig az elbeszélés, elbeszélhetőség kérdései felé forduló Ricœur számára egyre inkább elsőbbséget élvez az ipszeitás problémája. Tekintve, hogy Ricœur számára átfogó problémát a személyiséget meghatározó másságnak a mi-benléte jelent, korántsem adekvát művének gondolatmenete: miért választja kiindulópontként a statikus önazonossággal bíró ént ahhoz, hogy felőle – annak karakterét, vonatkozásait megingatva – eljusson az ipszeitásként érthető szubjektumfelfogáshoz? – fogalmazza meg a narrativitás-tanulmányok kezdetén (Ricœur 1990. 140). A nehézség, amivel szembekerül Ricœur, a differencia-filozófiák alapp problémájához vezet el, nevezetesen: megragadható-e a radikálisan más, amennyiben az azonosság, az önmagával identikusként feltételezett nézőpontja felől kívánjuk megközelíteni? Ricœur fogalomhasználatához közelebb maradva, a kérdés a következő formában jelenik meg: jogosultságot nyerhet-e az az elemzés, amely az *idem*-ként értett identitás felől tart az ipszeitás kérdése felé, lehetséges-e az *idem* perspektívájából rákérdezni az *ipse*-re? A Ricœur által nyújtott válasz értelmében az ipszeitás problémájának valódi felvetése kizárólag az időbeliség vonatkozásában válik lehetővé. Jóllehet a beszédaktus- és cselekvés-elméletek szintjén folyamatosan kísértő nehézségként érzékelhető az ipszeitás jelenléte, mégsem válik oly mértékben láthatóvá az ezáltal támasztott problematika, hogy árnyalt elemzése lehetővé válna. A narrativitás felől értelmezett szubjektivitás esetében azonban már egy jóval komplexebb szubjektum képe tárul fel, ahol az identitás kérdése semmiképpen sem korlátozható az *idem* által sugallt statikus önazonosság képzetére. A narratív identitás elemzése ennek következtében fokozott mértékben irányul az azonosság viszonylatában fellépő másság problematizálására.

A narrativitás mindenekelőtt annak lehetőségét kínálja fel Ricœurnek, hogy a szubjektumot érő események folyamán egy elbeszélés keretében konstituálja meg az önazonosságot, ezáltal a személyes identitást az élettörténet egészének kibontakozó alakjaként értse. Az elbeszélés keretében felfogott önazonosság az azonosság és változás alakzatai közti ellentét felszámolását eredményezi, az élettörténet során bekövetkező események így, bár módosulásokat jelentenek, fordulatokként érthetők, és nem vezetnek az önazonosság felszámolásához, éppen annak megszerzését segítik. A narratív identitás elképzelése mentén a temporalitás problémája válik láthatóvá: amennyiben önazonos szubjektumként

tételezzük az élettörténet alanyát, az feltételként vonja maga után az időbeli állandóság képzetét (Ricoeur 1990. 140–150). Félrevezető lenne azonban, ha ezzel egyidejűleg megfedekeznenk arról, hogy a változásokat hozó események éppen a temporalitás horizontján teszik láthatóvá azokat a töréseket, amelyek az identitás elbizonytalanodásához (is) vezetnek.

Az elbeszélés és időbeliség problémájának összekapcsolása a *Temps et récit* elemzéseinek irányadó belátásaként jelenik meg a ricœur-i életműben. A *Temps et récit* vizsgálódásai elején Ricoeur kettős kiindulópontot vesz fel: Ágoston Vallo-másainak (Augustinus 1982) temporalitás-értelmezésével (Ricoeur 1983. 19–53) egyidejűleg Arisztotelész tragédia-elemzésére (Arisztotelész 1997) irányítja a figyelmet, hogy az így szerzett kettős perspektívát végül átfogó miméziselméletében egymásba fonja (Ricoeur 1983. 97, 105–169; [magyarul Ricoeur 1999. 255–309). Ricoeur elemzéseinek fókuszát a *concordance discordante* gondolata nyújtja, amely a lélek kiterjedésének ágostoni problémája során rajzolódik ki (Ricoeur 1983. 67), majd a *Poétika* interpretációja (Ricoeur 1983. 66–105) mentén egyre pontosabban körvonalazódik. Ricoeur Arisztotelész-elemzésében kiemeli, hogy a cselekményszövés (*mise en intrigue*) kettős, egyszerre széttartó és összetartozó irányultságot hordoz magában, a narratíva bár értelmét vesztené fordulatok nélkül, mégis az elbeszélés szerkezetének tétje, ezáltal a jó mű feltétele az, mennyiben képes a változásokat oly módon megközelíteni, hogy azok, végső soron, egy azokból következő lezárás felé mutassanak, amely, ennek következtében, a változatos eseményeket egységgé szervezi. A mű struktúrája számára támasztott elvárás egyaránt érinti a szereplők mivoltát. Az elbeszélés szubjektuma nem függetleníthető a narratívától, a cselekményszövés szabályainak alárendeltjeként tekinthető, amely Arisztotelész megközelítésében egyaránt irányul a szereplő jellemére és cselekedeteire. Ricoeur számára a szereplőnek az eseményekhez fűző viszonya nyer jelentőséget, hiszen ezen keresztül pontosan azt a kérdést tudja megfogalmazni, miként tekinthetők az egyes cselekvések személyes döntések, tudatos elhatározások eredményének – vagyis mennyiben vagyunk *élettörténetünk szerzői*? (Tengelyi 1988. 19–22).

A *Soi-même comme un autre* kötetben az *idem* és *ipse* kettős perspektívájában mozgó Ricoeur számára a *Temps et récit* Arisztotelész-elemzésében már megjelenő πάθος-fogalom¹⁷ további jelentőséget nyer. Amennyiben a szubjektum egyszerre a cselekvések végrehajtójának és azok elszenvedőjének tekinthető, az események viszonylatában passzív szerepben megjelenő szubjektum nem válik problémává, hiszen az elszenvedő alakban (*patient*) feltűnő személy továbbra is cselekvőnek tekinthető. Az eseményekhez való viszonyulásban megjelenő, két

¹⁷ Ricoeur a tragédiát strukturáló, sorsfordító események sajátos jellegére figyel fel: amikor a szerencse elfordul valakitől, az olyan történés formájában tűnik fel, amely erőszakos hatással bírva (πάθος) – tragikus elemként – a szereplő passzivitására mutat rá, ezáltal a személy, aki korábban cselekvőként, az események irányítójaként jelent meg, azok elszenvedőjeként válik meghatározhatóvá. Ricoeur a πάθος-t *l'effet violent*-ként fordítja (Ricoeur 1983. 90).

egymással ellentétes magatartás a szubjektumnak saját magához, identitásához való eltérő viszonyulását teszi lehetővé, aminek eredményeként az önazonos énnel rendelkező egyén és az ipszeitásként feltűnő, a másságokkal szembesülő személy kettőssége válik láthatóvá. A narráción belüli kettős meghatározottságának köszönhetően, a szubjektum egyidejűleg válik kezelhetővé aktív és passzív ágensként, nincs szükség arra, hogy az egyiknek a másikkal szemben nagyobb hangsúlyt tulajdonítsunk, avagy hierarchikus struktúrába rendezzük azokat. Az önazonosság Ricœur számára akkor is fenntartható, amikor a másság tapasztalása során felülíródni látszik, mivel az események elszenvedőjeként megjelenő személy egyúttal azok alakítója is, cselekvés és elszenvedés, aktivitás és passzivitás kölcsönös meghatározottságában írható le.

V. SZAKADÁS A MEGÉLT TAPASZTALAT FOLYTONOSSÁGÁBAN

A narratív identitás elméletének legfőbb nehézségét az jelenti, hogy a szubjektummal történetek eleve, egy azokon keresztül megszerezhető azonosságnak vannak alárendelve, emellett feltételezi egy olyan narratíva meglétét, amely képes az összes lehetséges esemény elbeszélésére, valamint azok egymással való összekapcsolására. Még ha ennek utólagosságot tulajdonítunk is, tehát egy adott időbeli perspektíva meglétéhez kötjük, akkor is valószerűtlen, mesterséges voltára ismerhetünk rá, hiszen az élettörténetet annak szakadásai is konstruálják, nem tekinthető kizárólag koherenciája eredményének (Pintér 2012. 69). A *Temps et récit* Arisztotelész-elemzésére visszatekintve ezeknek a problémáknak a gyökerére ismerhetünk rá. Ricœur a *Poétikát* olvasva kiemeli: a drámák cselekményszövege egy végső egységnek (*unité*) alárendelt, az adott mű eseményei ezt az egységet valósítják meg (Ricœur 1983. 80 skk.). Annak érdekében, hogy a történetek sora a befogadó számára hitelessé váljon, Arisztotelész a fikciónak a valóság reális eseményeitől való eltávolodására mutat rá, a poézis logikája a mimézis magasabb rendű fokát jelenti, mint a pusztá reprezentáció – emeli ki Ricœur.

A hármas mimézis elmélete, amennyiben a fikció megalkotását, illetve a befogadói funkció elemzését helyezzük előtérbe, felfedi a mű értelmezhetőségének rendkívül árnyalt struktúráját, hiszen a mimézis egyes szintjeinek (a valós cselekedetek, a fikció cselekményszövegeinek és az irodalmi mű befogadásának szintje) rétegzettségét, egymáshoz való összetett viszonyrendszerét tárja fel. Mégis, ha a hármas mimézis elmélet ricœur-i szándékától eltekintünk, a hétköznapi cselekvéseinek, a realitás szintjének problémájára ismerhetünk, hiszen Ricœur a valós eseményeknek bizonyos fokú megszerkesztettséget tulajdonítva, rámutat mimetikus szerkezetük kiküszöbölhetetlen voltára. Kérdésként merül fel azonban, hogy a cselekedetek ilyen irányú elemzése nem távolodik-e el attól a módtól, ahogyan az egyén ösztönösen végrehajtja azokat? Kétségtelen,

hogyan az utánzás szerepet játszik, az azonban már vitatható, hogy minden esetben efelől kellene megkísérelni azok értelmezését. Jogosultságot nyer a ricœuri perspektívával szembehelyezkedő nézőpont, amely ahelyett, hogy a realitás mesterséges voltára, megszerkesztettségére helyezné a hangsúlyt, éppen a valós események irreálisnak tűnő, fiktív jellegét emeli ki. Ricœur is érzékeli ennek nehézségét, felfigyel arra, hogy a realitás maga is fikciót idéző, a tudat által befoghatatlan motívumokkal átszőtt (Ricœur 1985. 331, 337), a *Soi-même comme un autre*-ban, az ebből levont következtetések értelmében az elbeszélhetőségnek ellenálló, narratívává nem szőhető eseményekről beszél (Ricœur 1990. 370), ami tagadhatatlanul némi távolságot jelez a *Temps et récit*-ben érvényesített perspektívájától.

Ugyanakkor látnunk kell, hogy az a probléma, amely a narratív identitás legfőbb hiányosságait jelzi, elsősorban nem az elbeszélhetőség kritériumait feszegeti, aminek legfőbb oka, hogy Ricœur számára a praxis elsőbbséget élvez, a hétköznapi szintjén beszél a cselekvésekről, célja jóval inkább az, hogy a mindennapok során lehetséges viselkedésmódokat kutassa, mintsem hogy azokat a határhelyzeteket keresse, amelyek azt megbontó kivételként jelennének meg. A szubjektivitásnak a fikcionalitással való szoros összekapcsolása során Ricœur a morális értékelhetőség, az etikai elkötelezettség perspektívájának hiányára is mer rá, amely azonban elengedhetetlen tényezőként jelenik meg számára, így, immár a narrativitástól eltávolodva, folytatja vizsgálódásait a kötet utolsó tanulmányaiban, az etika és morál területére átlépve.

Az etika, a morál vizsgálata (Ricœur 1990. 199–344) a narrativitással szemben interszubjektív szempontrendszer igényel, amely egyúttal a másság fokozottabb előtérbe lépését engedi. A másik alteritása olyan jelentésréteget tár fel, amely idegen a sajátán belül megjelenő ismeretlen felől tekintve, a kívülről érkező másságra irányítja a figyelmet. Az egységre törekvés, illetve az egység mint kiinduló perspektíva mégis végig meghatározza Ricœur elemzéseit. A felelősséggel bíró szubjektum számára a meghatározás már nem kizárólag saját maga felől érkezik, etikai kifejezésekkel élve az önmaga megbecsülése (*l'estime de soi*) mellett éppoly hangsúlyossá válik a másikról való gondoskodás (*sollicitude*) során szerezhető szubjektivitás-tapasztalat. A másság már nem pusztán önmaga felől írható le, a *soi-même comme un autre* szerkezetben, amely a másság által érintett, ezáltal konsituálódó szubjektumot jelenti, hanem a vele szemben fellépő másikat jelző másság alakjában is, aki nélkül önmagában, önmagának elégtelen lenne, így érvényességgel bír egyúttal az *autre comme un soi-même* struktúra is (Ricœur 1990. 226). Bár Ricœur az etika területén vizsgálódva kitart egyensúlyra törekvő perspektívája mellett, aminek értelmében a másik előnyben részesítése, a róla való gondoskodáson keresztül,¹⁸ elképzelhetetlen az önmagára irányuló

¹⁸ A ricœuri elképzelés tovább gondolható, és a szubjektum vonatkozásában további hangsúlyokat, árnyalatokat nyerhet, amennyiben a heideggeri *Dasein* létmódja felől vizsgáljuk,

önbecsülés nélkül, mégis felmerül annak a lehetősége, hogy a másik mássága kizárólagosabbá váljon önmaga, avagy általánosabb értelemben, a szubjektivitás konstitúciójában. A differencia-filozófiák feltételeihez igazodva, úgy vélem, jogosultsággal bír az a Ricœur-kritika, amely az *autre comme un soi-même* szempontját radikalizálva, egy olyan perspektíva mellett köteleződik el, amely akár a másik alteritásán túlmenően, a szubjektummal szemben feltűnő bármely idegenségnek elsőbbséget enged.

*

Ricœur filozófiája mentén láthatóvá válik az önmaga számára is bizonytalan pozícióban feltűnő, gyanakvás tárgyát képező szubjektum. Az alteritás tapasztalata újra és újra megingat a saját önazonosságban, és arra késztet, hogy a másság nyomán nyíló külső perspektívából, reflektív módon tekintsen magára. A reflexivitás hangsúlyozása mentén a szubjektivitás komplex képe rajzolódik ki, amely minden bizonnyal értelmezhetővé teszi azokat az eseményeket, amelyekkel beszélőként, cselekvőként, tetteiért felelőséggel tartozó individuumként az egyén élete során találkozik, ugyanakkor túlzás lenne amellett elköteleződni, hogy egyúttal kimeríti a lehetséges tapasztalatok sorát. A reflexivitás azon foka, amely valóban megingatna az öntapasztalatban, amely a sajátban elbizonytalanítana – és ennek következtében talán már nem is lenne reflexióként érthető, hiszen már nem hajlik vissza önmagára –, nem kerül Ricœur vizsgálódásainak perspektívájába. A szubjektum által megélhető élmények spektrumának korlátozását jelentené, ha nem szerezhethetne jogosultságot egy magasabb fokú alteritás-tapasztalat, amelyben a Ricœur által is hangsúlyozott „más mint önmaga” (*autre que soi*) valóban másságként tudna megjelenni, olyan alteritásként, amely akár a szubjektum identitását, azt nem kizárólag az *idem*, hanem akár az *ipse* értelmében véve, képes lenne veszélyeztetni.

IRODALOM

- Arisztotelész 1997. *Poétika és más költészettani írások*. Ford. Ritoók Zsigmond. Szerk. Bolonyai Gábor. Budapest, PannonKlett.
- Augustinus, Aurelius. 1988. *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat.
- Bernasconi, Robert 2004. What is the Question to Which 'Substitution' Is the Answer? In Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge, Cambridge University Press. 234–251.
- Blanchot, Maurice 2011. *Thomas, a réjtélyes árny*. Ford. Bende József. Budapest, Kalligram.
- Blanchot, Maurice 2014. *A túl nem lépés*. Ford. Szabó Marcell. Budapest, Kijárat.

amely a gond (*Sorge*) tematizálásában tárul fel, ez utóbbi a *Soi-même comme un autre* kötetben Ricœur elemzéseinek is tárgyát képezi (Heidegger 2007. 213–268; Ricœur 1990. 359–363).

- Bubner, Rüdiger 1998. Wie wichtig ist Subjektivität? Über einige Selbstverständlichkeiten und mögliche Mißverständnisse der Gegenwart. In Wolfram Hogrebe (szerk.) *Subjektivität*. München, Fink. 235–247.
- Dastur, Françoise 1998. Das Gewissen als innerste Form der Andersheit – Das Selbst und der Andere bei Paul Ricœur. In Bernhard Waldenfels (szerk.) *Der Anspruch der Andere*. München, Fink. 51–63.
- Dastur, Françoise 2004. *Philosophie et Différence*. Paris, Édition de la Transparence.
- Deleuze, Gilles 1968. *Différence et répétition*. Paris, PUF.
- Deleuze, Gilles 1969. *Logique du sens*. Paris, PUF.
- Derrida, Jacques 1967. *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil.
- Foucault, Michel 1994. Theatrum philosophicum In *Dits et écrits II*. Paris, Gallimard. 75–99.
- Foucault, Michel 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*. Paris, Gallimard–Seuil.
- Heidegger, Martin 1957. *Identität und Differenz. Gesamtausgabe 11*. Frankfurt/M, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2007. *Lét és idő*. Ford. Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István – Vajda Mihály. Budapest, Osiris.
- Husserl, Edmund 1973. *Husserliana 1 – Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Jervolino, Domenico 2002. *Paul Ricœur – Une herméneutique de la condition humaine*. Ellipses, Paris.
- Keszeg Anna 2004. *Soi-même comme un autre – Paul Ricœur kései fenomenológiája. Erdélyi Múzeum*. 66/3–4. 90–97.
- Levinas, Emmanuel 1951. L'ontologie est-elle fondamentale ? *Revue de Métaphysique et de Morale*. 56/1. 88–98.
- Levinas, Emmanuel 1961. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, Kluwer Academic – Le Livre de Poche.
- Levinas, Emmanuel 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Kluwer Academic – Le Livre de Poche.
- Levinas, Emmanuel 1982. *De l'évasion*. Montpellier, Fata morgana.
- Levinas, Emmanuel 1997. *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Levinas, Emmanuel 1999. *Teljeség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- May, Todd 1997. *Reconsidering the Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Pelluchon, Corine 2020. *Pour comprendre Levinas. Un philosophe de notre temps*. Paris, Seuil.
- Pintér Judit Nóra 2012. A tudattalan identitás. *Imágó*. 23/2. 67–72.
- Popovics Zoltán 2013. „Noli me legere”. *Tanulmányok Maurice Blanchot-ról*. Budapest, Pongrác.
- Ricœur, Paul 1965. *De l'interprétation. Essais sur Freud*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1983. *Temps et récit I. L'Intrigue et le récit historique*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1984. *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1985. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1986. *A l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin.
- Ricœur, Paul 1988. *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris, Aubier.
- Ricœur, Paul 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1997. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Levinas*. Paris, PUF.

- Ricœur, Paul 1999. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Ford. Angyalosi Gergely és mások. Osiris, Budapest.
- Seregi Tamás 2007. Paul Ricœur cselekvésontológiája. *Világosság*. 1. 43–64.
- Sheerin, Declan 2009. *Deleuze and Ricœur: Disavowed Affinities and the Narrative Self*. London, Continuum.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz.
- Waldenfels, Bernhard 1995. Paul Ricœur – Das Selbst im Schatten des Anderen und Fremden. In *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt, Suhrkamp. 284–301.

PAVLOVITS TAMÁS

Határon innen és túl

Kállay Géza utolsó könyvéről

Kállay Géza: *Mondhatunk-e többet?* Budapest, Liget Műhely Alapítvány, 2018. 354 oldal

Egy barátom könyvét olvasom. Esszék a nyelv mibenlétéről, az irodalom és a filozófia viszonyáról. Magával ragad a stílusa, megmerítkezem a szerző sajátos műveltségének és gondolkodásának világában, bevezetést nyerek irodalmi szövegösszefüggésekbe és filozófiai reflexiókba. Felkelkesít, amit olvasok, kérdések, ellenvetések, továbbgondolandó problémák merülnek fel bennem. Megannyi készítés, hogy felvegyem a telefont, felhívjam a barátomat, és örömmel újságoljam: „Te! Olvastam a könyvedet és – mint mondjak – rohadt jó! Nem lehet elmenni mellette, rengeteget tanultam belőle, tele vagyok kérdéssel, megjegyzéssel, ellenvetéssel. Föltétlenül találkozoznunk kell, hogy mindent végigbeszéljük. Hogy együtt gondolkodjunk és vitázzunk Shakespeare metafizikai olvasatának lehetőségeiről, a nyelv hatáiról vagy a művelt ember erkölcsi felelősségéről napjainkban. Megnyitottál réseket a filozófia és irodalom viszonyának értelmezései felé, érdemes lenne ezeket együtt tágabbra nyitni. Mikor érsz rá?” Ez azonban lehetetlen. A barátom több mint két éve váratlanul meghalt, kötete posztumusz jelent meg. A beszélgetést (talán véglegesen) el kell halasztanunk, bennem szorul a lelkesedés, vele együtt minden kérdés és ellenvetés, az együtt gondolkodás szenvedélyes vágya. Jobbat nem tehetek, leírom benyomásaimat a könyvről.

Kállay Géza az ELTE Angol-Amerikanisztika Intézetének professzora volt, fő kutatási területe az angol reneszánsz irodalma és Shakespeare életműve. Pályáját nyelvészként kezdte, két évig tanított az ELTE Általános és Alkalmazott Nyelvészeti Tanszékén. A filozófiával több szálon is intenzív kapcsolatot ápolt: Tengelyi Lászlóval közösen tartottak órát, angolra fordította egyik könyvét (Tengelyi 2004), továbbá egy Fullbright ösztöndíj jóvoltából a Harvardon Stanley Cavellt hallgatta, akivel baráti kapcsolatba került. Kállay Géza élete során hatalmas irodalmi és filozófiai műveltségre tett szert, egyaránt otthonosan mozgott az analitikus-angolszász és a kontinentális (egzisztencialista és fenomenológiai) filozófiai hagyományban. Shakespeare életművén kívül legfőbb érdeklődése filozófia és irodalom viszonyára irányult. Ez az érdeklődés nyomja rá bélyegét utolsó kötetére is.

Kállay Géza utolsó könyvének címe: *Mondhatunk-e többet?* A kötet címét adó esszé Camus és Wittgenstein szövegeinek lehetséges összefüggéseit elemzi, ám egyúttal az egész könyv problémahorizontját kijelöli. E kérdés nem azt jelenti, amire talán első olvasásra gondolnánk: tudniillik, hogy a szerzőnek nincsen több mondandója, mindent megírt, amit csak akart. Noha e kötet méltó lezárása tekintélyes, több mint tíz könyvet és másfélszáz tanulmányt

magában foglaló életművének, a címben feltett kérdés mégsem az életműre általában, hanem konkrétan a nyelv hatáira vonatkozik *par excellence* filozófiai kérdés-ként: mondhatunk-e többet annál, mint amit mondhatunk? Mi mondható, és korlátozza-e valami a mondást és a mondhatóságot? E probléma megfogalmazása Kállay Géza egyik kedvenc szerzőjétől, Wittgensteintől származik. Wittgenstein szerint a világ tények és nem dolgok összessége, a nyelv értelmesen csakis ténymegállapításokat tehet, a ténymegállapításokon túli „valóság” pedig nem a világ része. Mivel a világ és a nyelv határai azonosak, ezért a világon túli „valóságról” nem lehet és nem is szabad beszélni. A *Mondhatunk-e többet?* című esszéiben, amely Wittgensteinnek a *Tractatus*-ban kifejtett nyelvelméletét veti össze Camus *Közöny* (*L'Étranger*) című regényével, Kállay sajátos hasonlóságot mutat ki a camus-i irodalmi nyelvhasználat és a wittgensteini nyelvfilozófia között: a regény főhőse, Mersault a szövegben csupán tények megállapítására szorítkozik, az azokon túli „valóságnak”, mint például az emberi érzéseknek vagy az etikai értékeknek (hogy a teológiáról ne is beszéljünk), nem tulajdonít értelmet. Mintha tudatosan tartaná magát a korai Wittgenstein nyelvi imperatívuszához. Igen ám, de Kállay azt is megmutatja, hogy már maga a *Tractatus* szövege sem felel meg saját követelményének, hiszen minduntalan áthágja az önmaga által szigorúan kijelölt határt. És ugyanígy tesz Camus is a *Közöny*-ben. A határátlépést vagy határsértést e szövegek egy olyan dimenziója valósítja meg, amely nem a nyelv közvetlen szemantikai és szintaktikai, hanem inkább pragmatikai szintjéhez tartozik. Ahogy Kállay írja Wittgenstein és Camus kapcsán: „Az etikáról nem beszélni kell: el kell játszani, meg kell testesíteni, meg kell valósítani” (291). Kállay értelmezésében e szövegek tehát a mondható és a nem mondható ha-

tárán egyensúlyoznak, és e képességük adja erejüket. Értelmezésében éppen akkor válnak izgalmassá, amikor nem felelnek meg a wittgensteini imperatívusznak. Kállay Gézát az egész kötetben az a *többlet* érdekli, amelyet az irodalmi és filozófiai szövegek magukban hordoznak ahhoz képest, amit mondanak.

A kötet tehát egy ki nem mondható többletet kíván felszínre hozni, és erre szolgálnak az egymást követő elemzések, amelyek az irodalom és a filozófia összefüggéseire mutatnak rá. Pontosabban szólva, Kállay Géza az irodalmi szövegeket filozófiai szempontból elemzi, a filozófiai reflexiókat pedig irodalmi példákkal egészíti ki. Eközben folyton át- és áthágja az irodalomtudomány és a filozófia diszciplináris határait, hogy állhatatosan kérdezzen rá arra, ami a filozófiát és az irodalmat elválasztja, illetve összeköti egymással. Ez pedig nem más, mint az egyikben és a másikban is kimondatlanul maradó többlet.

A könyv első két fejezete könyv a könyvben, hiszen az itt összegyűjtött tanulmányok mindegyike Shakespeare-rel foglalkozik. A fejezetek címei eleve filozófiai kontextusba helyezik az elemzett szövegeket: *Shakespeare: tér és idő* és *Shakespeare metafizikai olvasata*. Ha történetesen külön jelent volna meg e két rész, kiváló Shakespeare-monográfiának számítana, ha pedig angol nyelven jelentette volna meg a szerző, akkor bizonyára megkerülhetetlen darabjává válna ama értelmezői irányzatnak, amely Shakespeare-t filozófiai kontextusban elemzi, és amelynek részletes összefoglalását találjuk a *Shakespeare metafizikai olvasata: Emmanuel Lévinas, Macbeth és a mai Shakespeare-kritika* című tanulmányban (158–160). A két fejezet összesen kilenc elemzést tartalmaz, amelyek középpontjában irodalmi oldalról elsősorban a *Macbeth* (amelyet Kállay teljes egészében magyarra fordított; lásd Shakespeare 2014), a *Hamlet*, a *Lear király*, a *II. Ri-*

chárd és a *III. Richárd* áll, filozófiai oldalról pedig főként Kierkegaard, Lévinas, Tengelyi László, Wittgenstein és természetesen Kállay Géza mestere, Stanley Cavell művei szerepelnek. Kállay Géza felteszi a kérdést, vajon miért kell az irodalmi szövegre a filozófiához fordulni kommentárért. Szerinte ha irodalom és filozófia viszonyát Shakespeare-szövegek kapcsán akarjuk elemezni, akkor több megoldás kínálkozik: egyrészt kutatható az a hatás, amely a késő reneszánsz filozófia oldaláról érte Shakespeare-t, másrészt kijelenthető, hogy a Shakespeare-szövegek valódi mélységének megértéséhez filozófusok és filozófiai érvrendszerek bevonása szükséges, harmadrészt megvizsgálható, hogy miként jelenik meg Shakespeare a különböző filozófusok reflexióiban. Kállay Géza a második és a harmadik lehetőséget ötvözi. Mértékadó számára Stanley Cavell könyve (1987), és részletesen elemzi azokat a jelenségeket, amelyek Kierkegaard, Lévinas és Tengelyi László Shakespeare-re történő utalásaiból kihámozhatók. Ugyanakkor a filozófiai reflexiókból nyert meglátásokat visszaforgatja a Shakespeare-elemzésekbe, és ezeknek köszönhetően nyelvfilozófiai, etikai, egzisztenciálfilozófiai és fenomenológiai jelentéseket hoz felszínre a shakespeare-i szövegekből. Kállay Géza elemzései arra mutatnak rá, hogy mennyire bonyolult és összetett az irodalmi és a filozófiai diskurzus viszonyrendszere. Kettejük területe nem úgy határos egymással, mint két ország, hanem határaik hol érintkeznek, hol eltávolodnak, hol egymásba hatolnak, hol pedig egymástól teljesen megkülönböztethetetlenekké válnak. Ami mégis összeköti, egymásra utalja őket, az a kimondhatatlan többlet, amelyet mind az irodalom, mind a filozófia nyelve szóhoz juttat.

A kötet második felében Shakespeare már ritkán kerül szóba. A harmadik fejezet, amely *Az elbeszélés terhe* címet viseli, vegyes

tematikájú. Tartalmaz irodalomtörténeti és irodalomelméleti fejtegetéseket, tisztán filozófiai elemzést Wittgenstein *Tractatus*-áról, tisztán irodalmi értelmezést Kosztolányi Dezső *Pacsirta* című regényéről, továbbá itt található a kötet címadó esszéje Wittgenstein és Camus komparatív elemzésével. Az utolsó fejezet címe: *Felelősség a szóért*. A cím már maga is egyfajta többletre utal, amely a nyelvhasználatához járul. Ha beszélünk, szükségképpen el kell tudnunk számolni arról, mit miért mondtunk, vagy miért nem mondtunk. A beszédnek és a hallgatásnak önmagában is van egy etikai dimenziója. Ezzel összhangban a fejezetben két nyelvfilozófiai elemzés található, az egyik Saussure nyelvelméletéről, a másik pedig általában a nyelvfilozófiai irányzatokról szól. Mindkét esszét átszövi annak problémája, hogy a nyelv bizonyos értelemben túlmutat a nyelven. Noha a nyelvet közösségben sajátítjuk el, a nyelvi jelek rendszerét készen kapjuk, a nyelvnek pontosan meghatározott szintaktikája és szemantikája van, mégis végtelen variációs lehetőséget nyit meg minden nyelvhasználó számára. Az irodalmi és a filozófiai diskurzusok lényege talán éppen az, hogy fogalmi apparátusuk, poétikájuk és kreativitásuk révén kiaknázzák a nyelv rejtett lehetőségeit, és olyan tartalmakat juttatnak szóhoz, amelyek túl vannak a nyelv szemantikailag és szintaktikailag meghatározott lehetőségein.

Az utolsó esszé, amely méltó záródarabja a kötetnek, *A magasabb törvény: Emerson és a menekülő rabszolgák* címet viseli. Kállay Géza Emerson kapcsán arról ír, hogy mi a szellem emberének erkölcsi felelőssége és kötelessége a segítségre szoruló emberekkel szemben, akik nyilvánvaló igazságtalanság áldozatai. Emerson egy beszédében azzal az ellentmondással foglalkozik, amely az Amerikai Egyesült Államok politikai, jogi és társadalmi berendezkedését a 18. század második felétől kezdve jelle-

mezte: miközben a *Függetlenségi Nyilatkozat* kimondja, hogy minden ember egyenlő, az ország déli államaiban rabszolgatartó gazdálkodás folyik. Ez az ellentmondás olyan nyilvánvaló igazságtalanságra világított rá, amely minden gondolkodó amerikai állampolgárt választás elé állított. Emerson érvelése szerint e döntési helyzetben egy úgynevezett „magasabb törvényre” kell tekintettel lennünk, amely a lelkiismeret törvénye, és amely a szabadságot, az egyenlőséget és az emberi méltóságot védelmezi a rabszolgatartással szemben. Kállay Géza tisztában van vele, hogy egy ilyen törvényre való hivatkozás nemcsak napjainkban hatna naivitásnak, de már Emerson idejében is csak azokat szólítottta meg, akik eleve meg voltak győződve az ember eredendő jóságáról és nevelhetőségéről. Ezért teszi fel a kérdést két ízben is, hogy mi értelme volt e törvényre hivatkozni egy olyan beszédben, amely a rabszolgatartás ellen érvel. Mi értelme van az igazságosságról, a szabadságról és a jóról beszélni olyan közegben, ahol az önérdek, az igazságtalanság és a gonoszság láthatóan győzedelmeskedik? Kállay Géza ennek az esszének a konklúziójában az egész kötet összegzését fogalmazza meg választ adva arra a kérdésre is, hogy „mondhatunk-e többet?”: „A hiteles, őszinte szavaknak még nem párolgott el minden erejük mindenki számára. Bármennyire is sok kétely fog el bennünket saját szavaink igazsága felől, bármennyire is tudjuk, hogy mennyire töredékesen tudunk csak valamiről beszélni, azért valami a másik térfélre kerül abból, amit áttekinthetően, tisztán,

pontosan mondunk el, és lesz, aki ezt meghallja. És hogy igenis a szabadság, a részvét, a jóság és az igazság [...] mégsem pusztá szavak, hanem gondolatok, tettek, valóságok tudnak lenni” (351). A nyelv tehát túlmutat önmagán, többet mond annál, mint amit mond, és ez a többlet az etikumhoz tartozik: tett és cselekvés. Az irodalmi és filozófiai szövegekben tehát nem csupán lehetséges világok leírásait vagy a valóságos világ elméleti reprezentációit kell látnunk, hanem észre kell vennünk, hogy sajátos többletet hordoznak: kultúrát teremtenek, és ezáltal a tekintetben is eligazítanak, hogyan érdemes emberhez méltó életet élni ebben a világban. Ez a többlet kapcsolja össze egymással az irodalmat és a filozófiát.

IRODALOM

- Cavell, Stanley 1987. *Disowning Knowledge: In Six Plays of Shakespeare*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kállay Géza 2018. *Mondhatunk-e többet?* Budapest, Liget Műhely Alapítvány.
- Shakespeare, William 2014. *Macbeth*. Fordította, jegyzetekkel és bevezetővel ellátta Kállay Géza. Budapest, Liget Műhely Alapítvány. URL: <<http://konyv.ligetmuhely.com/ebook/Macbeth-KallayG-Liget.pdf>>; utolsó hozzáférés 2019. január 22-én.
- Tengelyi László 2004. *The Wild-Region of Life History*. Németből fordította Kállay Géza. Evanston/IL, Northwestern University Press.

TAKÓ FERENC

Nehéz felemelni, de nehezebb letenni

*Aszerelem kultúrája – genitivus objectivus és subjectivus**

Paolo Santangelo – Boros Gábor: *The Culture of Love in China and Europe*. (Emotions and States of Mind in East Asia; 8.)
Leiden–Boston, Brill, 2019. 827 oldal

I said goodbye unnoticed
Pushed towards things in my own games
Drifting in and out of lifetimes
Unmentionable by name
Searching for my double, looking for
Complete evaporation to the core
Though I tried and failed at finding any door
I must have thought that there was nothing more
Absurd than that love is just a four letter word

Bob Dylan

1. A *Culture of Love*... kézikönyv. 2. A *Culture of Love*... két kézikönyv. 3. A *Culture of Love*... nem kézikönyv. 4. Nehéz felemelni, de nehezebb letenni. A következő oldalakon ezt a négy állítást járom körül. Bemutatom (I) a mű általános jellemzőit; (II) felvetek néhány kérdést a struktúrájával kapcsolatban; (III) a „kultúra” értelmezése révén felvetek egy válaszlehetőséget; (IV–V) a teljesség igénye nélkül áttekintem az egyes fejezeteket; végül (VI) a recenziót rövid összeggel zárom.

I. KÉZIKÖNYV

Boros Gábor és Paolo Santangelo munkája a Brill Kiadó *Emotions and States of Mind*

* A recenzió az OTKA K 120375 azonosítószámú, *Önértelmezés, érzelmek és narrativitás* című pályázatának támogatásával készült el.

in East Asia című sorozatának nyolcadik darabjaként jelent meg 2019 decemberében.¹ Nagy ívű vállalkozás, a szeretet filozófia- és irodalomtörténeti reprezentációiról szóló multidiszciplináris szakirodalom alapvető darabja. Hogy a magyar (filozófus)közönség egyre behatóbban ismeri az európai filozófiatörténet szeretetképeit, elsősorban Boros műveinek (Boros 2014, 2019), az általa és munkatársai-tanítványai által szerkesztett köteteknek (pl. Boros–Szalai–Tóth [szerk.] 2017) és tudomány-szervező munkájának (lásd az *Önértelmezés*,

¹ A sorozat 2010-ben indult Santangelo és Cheuk Yin Lee szerkesztésében, 2020-ban kilencedik darabja is megjelent. Főként a kínai irodalom- és kultúrtörténettel foglalkozik, de van a kelet-ázsiai régiót átfogóan tárgyaló kötete és olyan is, amelyben – Boros és Santangelo művéhez hasonlóan – a kínai és az európai kultúrkör párhuzamosan jelenik meg.

érzelmek és narrativitás OTKA kutatócsoport tevékenységét) köszönhető. Hozzájárulása a téma nemzetközi szakirodalmához szintén kiemelkedő (megjegyzendő, hogy európai nyelveken publikált írásai mellett már kínaira fordított művet is jegyez: Boros 2018). Paolo Santangelo, a Sapienza Egyetem professor emeritusának munkássága hazánkban talán kevésbé ismert, de nemzetközi szinten igen jelentős, kutatásai főként az érzelmek reprezentációira irányulnak a Ming- (1368–1644) és a Qing-kori (1644–1912) irodalomban. Ha csak angolul megjelenő köteteit és fordításait (pl. Santangelo 2013), az általa szerkesztett tanulmánygyűjteményeket (pl. Santangelo–Guida [szerk.] 2006) és kutatásokat (*Emotions in history and literature* projekt) vesszük számba, a sinológia területén túlmutató életmű rajzolódik ki.

Boros és Santangelo műve a szeretet és számos kapcsolódó testi-lelki állapot megjelenését és értelmezését vizsgálja (vallás-) bölcséleti, filozófiai és (szép)irodalmi művekben a 12–19. század közötti Kínában és Európában. A kötet két szakaszból áll: a Santangelo által jegyzett első a *Kína* címet viseli, és három fejezetre tagolódik bő 450 oldalon, terjedelmes bibliográfiával; a Boros tollából származó második *Európa* címmel hat kisebb fejezetből áll mintegy 300 oldal terjedelemben, túlnyomórészt elsődleges forrásokat tartalmazó irodalomjegyzékkel. A kötet

feladata az érzelmek és a közösségi képzetvilág elemzése a kínai kultúrában, párhuzamosan [*side by side*] a szeretet [*love*] tárgyalásainak elemzésével az európai filozófiában és irodalomban annak érdekében, hogy az azok közötti különbségeket és hasonlóságokat láthatóvá tegye (ix).

A szerzők, mint írják, az eredetileg komparatívnak szánt elemzés során arra jutottak,

hogy mivel az összevetés preconcepciók miatti félreértelmezésekkel és túlegyszerősítéssel fenyeget, a mű

nem törekszik *semmiféle közvetlen és átfogó összehasonlításra* a szerelem két kultúrája között. A kísértés nagy volt, de csak felszínes megfigyelésekre vezethetett volna. Ehelyett arra buzdítjuk olvasóinkat, hogy reflektáljanak a szeretet jelképes reprezentációira a két kultúrában, amelyeket a szeretet jellegzetes témáiról szóló, jórészt – és szándékoltan – egymástól független esszéikben mutatunk be. (x.)

Ennek a belátásnak nagy jelentősége van. A recenzióban nincs mód kitérni a kínai és az európai gondolkodástörténet komparatív elemzésének évszázados történetére és zsákutcaira. Elég erről annyi, hogy az összehasonlító(gat)ásokból származó „felszínes megfigyelések” könyvtárakat töltönek meg, olyan mű pedig alig születik, amely ezzel a problémával (le)számolna. Felmerül azonban két kérdés a mű szerkezetéről: ha nincs szó összehasonlításról, miért áll a két vizsgálat egy kötetben? És mire utal a két szakasz sorrendje?

II. KÉT KÉZIKÖNYV

A recenzens megosztja az olvasóval leginkább profán megfigyelését a kötettel kapcsolatban. Nehéz. Nagyon. Önkéntelenül is feltesszük a kérdést: nem lett volna célszerű ugyanezt két kötetben kiadni? Mivel nem így történt, úgy vélhetjük, a mű két fő szakasza *elválaszthatatlanul* összetartozik (a sejtést erősíti, hogy a fejezetek számozása a második szakaszban az első folytatása), amiből következne, hogy a sorrendjük (Kína – Európa) mögött valamilyen tematikus és/vagy módszertani megfontolás áll. Ez azért fontos, mert Kínát és Európát a

történelemfilozófia születése óta ebben a sorrendben vizsgálták, ami valamilyen pozitív vagy negatív, de mindenképpen eurocentrikus preconcepciót tükrözött. Ebben az esetben azonban történeti értelemben mindkét szakasz egyazon időszak, a 12–13. század vizsgálatával kezdődik. Plauzibilisnek tűnik, hogy a szerzők éppen azért helyezték az európai szeretetértelmezésről szóló szakaszt a Kína-elemzés mögé, hogy az európai fogalmi háló ne befolyásolja az értelmezést az elkerülhetetlennél nagyobb mértékben. Ehhez adódik Boros azon tétele, mely szerint „[a] tizenkettedik század az az időszak, amely látta kirajzolódni annak körvonalait, amit mára »Európának« neveznek” (502). Az az egység tehát, amelyről itt „Európaként” szó van, legfeljebb *ebben* az értelemben „fiatalabb” Kínánál, nem valamiféle egyetemes történelmi perspektíva szerint.

Mindez azonban csak a sorrendet magyarázza, de azt nem, miért kell egy kötetben állnia a két szakasznak, miközben a szerzők célja láthatóan az, hogy a kötetet elejétől a végéig olvassa el, kezelje egyként, aki egyszer belekezdett. De ki lehet az elképzelt olvasó? A szerzők célja, mint írják, olyan kötet megírása volt, amely „a tanult olvasóknak [*learned readers*] Kínában és a nyugati világban áttekintést nyújt a szeretetkoncepciók fejlődéstörténetéről [*evolution*] e párhuzamos civilizációkban” (ix). Ez a megfogalmazás nemcsak azért zavarba ejtő, mert ettől fogva mardos a képlet, ha elsőre egy mondat homályos, esetleg mégsem mi vagyunk a megfelelően „tanult” olvasó, hanem azért is, mert míg a Boros által írt szakasz könnyen olvasható és jól befogadható, Santangelo számos utalásához olykor igencsak hasznosak a szinológiai háttérismeretek. Márpedig a mű nem (csak) szakértőknek szól: noha „nem szabad a szeretet története teljes kézikönyvének tekinteni, igényt tart rá, hogy úgy olvassák, mint elemi hozzájárulást egy

ilyen kézikönyvhöz” (x). És természetesen az is, még akkor is, ha a Santangelo által írt első szakasz úgyszólván középhaladó szintű. *Mint kézikönyv* ugyanakkor bátran állhatna két kötetben. Ami véleményem szerint összefűzi a mű két felét, az a *szeretlem kultúrájának* kezelésmódja. Ennek révén több ez a munka (két) kézikönyvnél.

III. NEM KÉZIKÖNYV

A „kultúra” (*culture*) terminus és számos rokona, így az etimológiáját a magyarban is őrző „kultusz” (*cult*) vagy az angolban a magyarnál kevésbé emelt „kultivál” (*cultivate*) összetett jelentéshálót alkotnak.

Érthető – írja Márkus György –, miért éreznek az antropológusok, illetve a szociológusok indíttatást arra, hogy saját definíciót adjanak a „kultúráról”. Az ilyen definíciók leszűkítik a kifejezés mindennapi jelentésének gazdagságát (s ezzel teret nyitnak az alternatív fogalmi megközelítések számára, vagy egyenest ösztönzik azokat), de ugyanakkor lehetővé teszik a vizsgált jelenségek körének élesebb elhatárolását. Bármennyire jogosult is az ilyen eljárás, *filozófiai* célokra nem alkalmas, hiszen a filozófia aligha „ártatlan” abban, hogy a szó jelenlegi használata nem egyértelmű. (Márkus 2017. 385, ford. Módos Magdolna.)

Boros és Santangelo a „kultúra” fogalmának sokszínűségét használja ki annak érdekében, hogy az egyén és a társadalom életének szférái (érzelmeik, vallás, társadalmi működés), és az ezekhez kötődő szövegtípusok közötti „élesebb elhatárolás” helyett újraalkossák a képzetstruktúrák közötti eredendő összefüggéseket. Amikor például Santangelo az „érzület/szenvedély/vágy/...” jelentésű *qing* 情 „kultu-

száról” (*cult of qing*) beszél (9, 32, 134 stb.; vö. Kósa–Várnai 2013. 516) a kínai irodalomban, míg Boros a „szeretet kultuszáról” (*cult of love*) Abélard kapcsán (547), épp a „kultusz” többjelentésű volta hívja fel a figyelmet arra, amit a szerzők középpontba állítanak: a szeretet polifóniájára (vö. Borosnál 512 skk.), amelyben a szólamok (fizikai vonzalom – szerelem – Isten szeretete – barátság – ...) különválasztása töredékességet okoz.

Ennek megfelelően a *Culture of Love* szókapcsolatot a *genitivus obiectivus* és a *genitivus subjectivus* viszonyában *egyszerre* kell értenünk, így kapunk e filozófia- és irodalomtörténeti elemzésekből *egységes* szeretetreprezentáció-történetet. A „*culture of love*” jelenti a „szeretet kultúráját” a kínai és az európai kultúra egésze értelmében (vö. „*two cultures of love*”, a bevezetőben és a konklúzióban: x, 797), de utal a szeretet „művelésére” is, a *colere* eredeti értelmében.

Azt, hogy a szerzők teret engedjenek a polifóniának, még segíti is a *love* (*amor*, *amour*, *Liebe*) kétértelműsége.² Ami a kínait illeti, az emberi viszonyok többértelműségével egybevág az akár négy-öt vagy több jelentésben használatos szavak-írásjegyek működése, amelyek ellenállnak az egy-egy ekvivalenssel történő fordításnak (ahogyan például a fent említett *qing* terminus). E tényezők miatt a fogalmak kevésbé jól megragadhatók, Boros és Santangelo azonban tudatosan kerülnek el minden általános meghatározást. A mű központi elve éppen az, hogy a hamis egyértelműség helyett mindig célszerűbb a fel- és beismert többértelműséget választani. Ez a *Culture of Love*... valódi egységét alkotó központi megfontolás, amelyet a következőkben néhány kiragadott példán fogok bemutatni.

² A recenzióban a *love* megfelelője a „szeretet”, kivéve, ha egyértelműen csak a „szerelem” helytálló.

IV. KÍNA

Santangelo bevezetőjében az interdiszciplináris vizsgálódás hatáira fókuszál. Hipotézise szerint „az érzelmek is társadalmi jelenségek”, interpretációjuk az „adott kultúra nyelvén” lehetséges.

Amikor a kínai kultúrát vizsgáljuk, az *ai* 愛 és a *qing* 情 különböző vonzalmak [*affections*], erények [*virtues*], vétkek [*vices*] és kapcsolatok jelentését fedik, beleértve a szeretet-szenvedélyt [*love-passion*], a szeretet-vonzalmat [*love-affection*], a szeretet-vonzódást [*love-liking*] és a vágyakat, míg az „emberségesség” [*benevolence*] specifikus konfuciánus erényét a *ren* 仁 terminusa képviseli (7).

Bár ezek a párok vissza-visszatérnek magyarázataiban, sokkal ritkábban, mint az eredeti *qing* terminus.³ Santangelo első-sorban ennek reprezentációit mutatja be három fejezetben. Először a Song-korban (960–1279) kialakuló, az angol szakirodalomban „neokonfuciánusnak” nevezett bölcsélet érzelemfelfogását (11–106); a második – terjedelmében háromszor hosszabb – szakaszban a Ming- és a Qing-kor irodalmi műveit (107–438); a zárószakaszban összegzi az elmondottakat (439–450). Mint az arányok mutatják, fő célja a *qing*

³ „*qing* 情: eredeti érzelmek [...*Shijing*, *Zuo*zhuan:] »érzet«, »érzelem«, »minőség«, »tulajdonság«, »ábrázat«, »jellem«; [...*Mengzi*:] »sajátosság«, »körülmény«. További értelmezései: »érzés«, »indulat«, »szenvedély«, »helyzet«, »állapot«, »tény«, »viszony«, »természetes olyan-ság«; s az írásjegy egy változatában: »magsperma-csíra«, »finomság«, »tisztaság«, »valaminek a veleje-esszenciája«, »töménység«, »tökéletesség«; valamint »a vegetáció növekedése.«” (Kósa–Várnai 2013. 516.) A fogalommeghatározásokhoz minden esetben lásd a Kósa és Várnai által hivatkozott irodalmat.

jelentéshálójába tartozó képzetek vizsgálata a 13–19. századi kínai irodalomban. A bevezetőben úgy érezzük, „alig várja”, hogy tárgyára térjen. Bár a sinológiai érdeklődésű olvasó a jegyzetekben bőven talál muníciót a további tájékozódáshoz, érezhető hiány, hogy meg sem indokolja, miért kezdődik a vizsgálódás az első ezredfordulón. Nem kapunk áttekintést arról, hogyan (nem) jelenik meg a klasszikus konfuciánus tanításban – mert valóban alig jelenik meg – a *qīng* abban az értelemben, ahogyan a Song-korban. Igaz, a sorozat főként a kelet-ázsiai kultúra iránt érdeklődő olvasónak szól – e kötetet a „csak” európai filozófiatörténeti ismeretekkel rendelkezők is okkal vehetik kézbe, kézikönyv(höz való hozzájárulás) léte pedig főként szerencsés volna legalábbis vázolni a konfuciánus alapokat.

Az olvasó nemcsak tartalmi, módszertani értelemben is úgy érezheti, nem tesz eleget a „*learned reader*” követelménynek, például azt olvasva, „[e]redetileg a *qīng* képzete nagyon közel esett az emberi természetéhez, *xīng*,⁴ mintegy annak manifesztációja volt (性→情)” (27). Persze lehet, hogy ami a zárójelben áll, a sinológusnak és az anyanyelvi beszélőnek szól. Ugyanakkor a sinológiában patkolatlan olvasó számára sem volna haszontalan a magyarázat: az „emberi természetet” 性 és az „érzelmet” 情 jelentő írásjegyek „baloldarán” látható ún. gyök, a 忄, a két írásjegyben egyezik, ami a jelentések közelségét

tükrözi, ráadásul e gyök nem más (ennek itt nagy jelentősége van), mint a „szív-elme” írásjegy, 心 egyik formája.⁵

Amennyire azonban nem tér ki az előzményekre, annyira precíz Santangelo a vizsgált korszakok elemzésében. Körültekintően mutatja be a fő terminusokat, mint a *qī* („*cosmic energy*” / „*psychophysical personal humour*”),⁶ a már említett *xīn* („*heart-mind*”), vagy a Song konfuciánus bölcséletben meghatározó *lǐ* 理 („*principle*”),⁷ illetve a *xíng* 性 („*human nature*”). Precizitása nem abban rejlik, hogy sokat bajlódna a terminusok fordításával, jellemzően megtartja az angolban bevett fordulatokat (ez alól a *qī* jelent kivételt). A kifejtés során azonban jellemzően az eredeti kínai szót használja, és a fordításban sem kezeli feltétlenül terminusként a félrevezető európai ekvivalenseket.

Komoly erénye a műnek – beleértve mindkét szakaszt –, hogy rendkívül sok terjedelmes idézetet tartalmaz. Olykor oldalnál hosszabb (pl. 33–34, 64 skk.) szö-

⁵ „*xīn* 心: szív [...] »szív«, »elme«, »indíték», »törekvés», »ragaszkodás«, »közép«. A kínai világképben az ún. »szív-elme« felfogás szerint a szív a gondolkodás helye, mint a belső működés központja” (Kósa-Várnai 2013. 535–536).

⁶ „*qī* 氣: lehelet, pára [...]*Zuozhuan*: »pára«, »gőz« [...], »indulat« [...]*Liji*: »élet-erőként« [...]*Lunyu*: »lélegzet«, »alkat« [...]*Liezi*: »levegő«, illetve »lehelet« [...]. [Jellemző] az élet fenntartását szolgáló vérrel való asszociációja. Az i. e. 5–3. századra fokozatosan előtérbe kerül az az elképzelés, hogy az egész világnak van egy általános összetevője, a *qī*. Minden konkrét létező létrejötté ezen *qī* összesűrűsödésének, halála pedig e *qī* szétszóródásának köszönhető.” (Kósa-Várnai 2013. 515.)

⁷ „*lǐ* 理: minta, rend – [*Shijing*:] »felosztott szántóföld«, »határ«, »beosztás«, »részekre osztás«, »szabályozott«, »rendezett út«, [...] átvitt értelmezés: »mintázat«, »szabály«, »rend«, »uralom«; [...]*Yijing*:] »szabályoz«, »elrendez«, »alap«, »indíték«, »küldött«” (Kósa-Várnai 2013. 511).

⁴ „*xíng* 性: az ember veleszületett hajlamai (általában – hibásan – alaptermészetnek fordítják) – [...]*Shijing*, *Shujing*:] »ivadék«, »sarjadék«, illetve »veleszületett« [...], etimológiai kapcsolatban a *shēng*gel [生, 'élet'] és a *qīng*gel. További értelmezései: »élet«, »adottság«, »diszpozíció«, »hajlam-hajlandóság«, »testalkat«, »tulajdonság«, »kedv«, »jelleg«, »nemi jellegzetesség«, »veleszületettség«, és interpretálva: »természet“” (Kósa-Várnai 2013. 536).

vegrészek szolgálnak az elemzés alapjául. Ez nagymértékben bevonja az olvasót az elemzésbe, amelynek hangsúlya sokkal kevésbé a történeten, mint az eltérő értelmezésmódok ütköztetésén van. Santangelo azt a folyamatot helyezi középpontba, amelyben a szigorú, a klasszikus bölcsélet normatív tanítását a Song-kortól az a sokkal kevésbé kötött megközelítés szorította háttérbe, amely a „szív-elmében” zajló „belső” folyamatokat a társadalmi működéssel egy szintre vagy a fölé helyezi.

Bár olykor megjelennek rendkívül homályos összehasonlítások (például a Zhu Xi 朱熹 [1130–1200] nevéhez kötődő „vágyak kiterjesztése”, *tui yu* 推欲 terminus és Adam Smith „*sympathy*” fogalmának összekapcsolása [46]) – Santangelo alapvetően kerüli a téves megfeleltetéseket. Amikor arról ír, Wang Yangming 王陽明 (1472–1529), a szív-elme tanítás fő képviselője révén az „elv-szenvedély hierarchia megfordult” (54), rögtön hozzáteszi, Wang álláspontja „nyilvánvalóan nem keverhető össze az európai individualizmussal vagy a modern morális relativizmussal” (55). Igaz, a magyarázat azzal folytatódik, „Wang individualizmusa Menciusz személyiségközpontú [*personalistic*] elmélete és a taoista és buddhista individualizmus továbbfejlesztése” (55–56), arról pedig már az olvasó dönt, elfogadja-e, hogy a konfuciánus Mengzi, a taoizmus és a buddhizmus egyaránt „individualisták”, miközben Santangelo éppen a Nyugattól való különbségre hívja fel a figyelmet. E nehézségeket az európai keletkutatás évszázadok óta nem oldotta meg, de néhány évtizede egyre inkább reflektál rá. Az idézett hely szemlélteti, hogyan kezeli Santangelo a problémát.

A fogalmi reflexió mellett ugyanakkor – bár nagy figyelmet szentel az eszmétörténeti folyamatnak, amelyben az érzelmek természetessége előtérbe kerül („a szenvedélyek és vágyak rehabilitációja”

[74–75]; „az érzelmek domesztikációja” [103]) – mindez sokkal inkább keretként és háttérként szolgál a *qing* irodalmi reprezentációinak elemzéséhez a Ming- és a Qing-korban.

Santangelo terepe az irodalom. Arra törekszik, hogy a *qing* reprezentációit a korabeli társadalomszerkezettel fennálló kölcsönviszonyában értelmezze. Nem műveket elemez: tematikus alfejezetekben tárgyalja a *qing* megjelenését, mint például a „vágyak” és az „élvezetek” területén (197–252), a szerelem „sötét és szürreális” megjelenési formáiban (399–419), vissza-visszatérve egyes művekhez, amilyen *A vörös szoba álma* című regény, vagy a jelentős dráma, *A Bazsarózsa pavilon*.

A tartalmi áttekintés lehetetlen volna. A legfontosabb, hogy nem száraz műelemzéseket kapunk, hanem sodró lendületű áttekintést és a fő kérdések izgalmas megvilágítását, amelyen átszűrődik Santangelo tárgya iránti odaadása. Ezt érzékeltetendő idézem a szerelem halál fölötti erejéről szóló fejezetet, amelyben szintén *A Bazsarózsa pavilon* példájához nyúl.

A jelenet a Du Liniang – fiatal nő, Du Bao hivatalnok egyetlen lánya – és egy fiatal diák, Liu Mengmei közötti szerelmet írja le. Egy tavaszi napon Liniang, kerti sétája után, visszatér szobájába és álmában – egy nyugtalanító álomban [...] – találkozik egy fiatalemberrel, aki elviszi a Bazsarózsa pavilonba és szeretkezik vele. Ettől a pillanattól fogva végzetes szerelembe esik a fiatalemberrel, akit csak álmából ismer. Apja nem érti lánya szenvedését, így Liniang halálba sorvad. Mielőtt azonban elhagyja e világot, önarcépet rajzol és azt kéri, a kertben, egy szilvafa alatt temessék el. Kevéssel később Du Baót áthelyezik Nan'anból Yangzhou-ba; éppen ekkor érkezik Liniang álmának főhőse Nan'anba. Beköltözik a villába, ahol Du

Bao családja élt, megtalálja a fiatal nő portréját, és szerelembe esik vele. Éjszaka meglátogatja Liniang szelleme, aki végül felfedi kilétét és megkéri, ássa ki a testét. Ezen a ponton a nő csodálatos módon újjáéled, feleségül megy a fiatalemberhez, és miután Mengmei átmegy a vizsgákon, csatlakoznak a nő szüleihez. (145–146.)

Következik az értelmezés, amely rámutat, bár alapvetően boldog végű szerelmi történetről van szó,

a mű líraisága és varázsa [...] magától értetődők, egyfelől, Liniang szenvedélye – egy tisztán szubjektív megszállottság – növekedésében, másfelől a különbségekben és ellentmondásokban. Az első különbség a szigorú konfuciánus morált [értsd: a klasszikus normatív tanítást] érinti Liniang apja és mestere esetében, aki közömbös lánya nemi ébredése és a darab első részében szerelmi megszállottsága iránt. Az álom valóságára utalva, ütköztetve azt a szerelemmel [a szerző] Tang Xianzu az elven [*principle*, *li*, lásd fent 7. jegyzet] és a *qing*-en alapuló megközelítésmódokat jelenít meg. (146.)

Ekkor idézi a szerzőt, Tang Xianzu-t, vele mutatva rá a szerelem–halál reláció velejére: „Nem tudjuk, honnan ered a szenvedély, de ha egyszer elkezdődött, olyan mélyre hatol: akik élnek, meghalhatnak, akik holtak, újjászülehetnek tőle” (uo.). „A *qing* – teszi hozzá Santangelo – már a *sheng*gel, az élettel asszociálódik, semmint a *xing*gel, az emberi természettel” (147). Így építkezik az elemzés. A struktúra a cél függvényében árnyalódik ugyan, a cél mindig a *qing* sokarcúságának bemutatása.

A klasszikus értelemben vett szépirodalmi művek mellett kiemelendő Santangelo másik fő forrása, Feng Menglong 馮夢龍

(1574–1646) *A szerelem története* (*Qingshi leilüe* 情史類略) című műve. Ezt veti össze a Kína-szakasz egyetlen komparatív fejezetében Capellanus *De Amoré*-jával (163–182). Itt sem erőszakolt megfeleltetéseket találunk – ellenkezőleg: arra mutat rá, milyen eltérő módon jelenik meg az érzelmek (*qing*) és a moralitás viszonya a két kultúrában, rátérve az érzelmekkel már nem szembeállított, hanem általuk legitimált „új moralitásra” (191). Kifinomult technikával mutatja be az érzelem reprezentációjának árnyalatait a csábításról szóló fejezetcíuszban (252–308), hogy aztán ismét a normatív tanításra, a család, a nemi szerepek kérdéskörére térjen, figyelmet szentelve a homoszexualitásnak, tipikus női és férfi karaktereknek, nem állítva tabukat a nemiség, a tisztátalanság és az iszony összekapcsolódásainak bemutatásában sem (399–419).

A konklúzió előrevetíti a második szakasz tematikáját. Mint mondja,

[a] kínai gondolkodás soha nem érkeztett ellentmondáshoz az ész „fénye” és az irracionalitás vad energiái között, amelyekben mindig a belső és a külső egyensúlyát tekintették meghatározónak, a szív-elme nyugalmit alapvető egységében, az összhangot az inger és a reakció között (441).

A szenvedélyeknek a kínai és az európai kultúrában való megjelenései és az ezekre adott reakciók különbségei között ingázva Santangelo kiemeli, bár Kínában „elismerhetjük a *qing* valódi kultuszának születését, de egészen más ideológiai és kognitív elemek alapján, mint amelyek az európai áramlatok háttérében álltak” (450).

V. EURÓPA

Bár egyes szemléletmódbeli jellemzők egységévé fűzik a kötetet, második felé-

ben egészen más hangnem fogad. A hat fejezetből álló „Európa”-szakasz nemcsak arányai és a szép ívű történeti és fogalmi bevezető révén könnyebben befogadható, hanem stílusa miatt is. Santangelónál kiemelttem a sodró lendületet, amely közvetíti a szerző lelkesedését – az első szakaszt ez teszi hasonlóvá egy ragyogó, de klasszikus frontális előadáshoz. Boros munkája ugyanolyan lendületes, de diszkurzívabb: nem emelt szintű kollokviumon vagyunk, hanem kiváló szövegolvasó szemináriumon, nem jegyzetelni akarunk, hanem visszakérdezni és válaszolni. Boros tömör hivatkozásai ezzel összhangban csak szöveghelyeket adnak meg, még sincs hiányérzetünk.

Az első, azaz a kötetben 4. fejezet rövid történeti bevezetővel indul (501–512), amelynek alaptétele Santangeloéra rezonál: „[a] szeretet történeti”, „mindig kora külső struktúrába illeszkedik” (501 és 1. jegyzet). Nem a szeretet történetéről van szó, hanem a történelem tükröződéséről a szeretetreprezentációkban, például a szerződéses és a szeretetrelációk kapcsán: miközben a középkorban mindkettőt a felek egyenlőtlensége jellemezte, a 17. századtól az egyenlőségük került középpontba (504). Boros rövid, világos lépésekben jut az egyház dominanciájától a reneszánszon és a reformáción át „a házasság vallási intézményének kiüresedéséig”, aminek nyomán a szerelem „merő nemi viszonyná vált – mint a híres »love is just a four letter word« eseten Bob Dylan 1965-ös, Joan Baez által előadott dalában” (509). Ezzel a könnyedséggel lépdel végig a századokon, hogy aztán Napóleontól ismét a kezdetekhez, Platón *Lakomá*jához lépjen vissza a filozófiai áttekintésben.

A *Lakoma* később a *polifónia* szimbólumaként tér vissza újra meg újra az elemzés során. Már ekkor szembetűnő, hogy a mű mindössze ötoldalas összefoglalásából csaknem kettőt tesz ki az idézet, amely-

ben Platón Szókratészét (az ő Diotimáját) beszélgetve Boros bemutatja a „szerelem lépcsőjét”. És később is a hosszú idézeteknek az olvasóval „közös” értelmezése határozza meg a szakaszt. Ugyancsak szimbolikus, hogy a bevezetőben nemcsak Arisztotelész barátságinterpretációja, Plótinosz vagy Ágoston szeretetértelmezései kapnak helyet, hanem a keleti kereszténység fontos alakja, Nüsszai Szent Gergely (537–542) is.

Ugyanígy feszegeti Boros a kánon határait az 5. fejezetben, mikor megérkezik oda, ahol Santangelo is kezdte, a 12. századhoz: a skolasztika vizsgálata a jellemzően csak Abélard ellenfeleként emlegetett Clairvaux-i Szent Bernát Isten szeretetéről szóló tanításával kezdődik. Abélard kapcsán azután érzékletesen jelenik meg Boros sajátos hangja, amelyre az imént az olvasóval „közös értelmezésként” utaltam. Abélard és Héloïse viszonyát „szimbolikusan személyes értelemben tragikusnak” nevezi, mondván, ezzel a

furcsa megfogalmazással e viszony többnyire mellőzött értelmezésére szeretn[e] utalni. Bizonyos értelemben szinte dicső módon végződött [ugyanis], ha a kereszténység *nyilvános* szimbolikus terében értelmezzük. Héloïse-zal folytatott hírhedt viszonya eredményeként Abélard oda jutott, hogy a nővérek számára egész új liturgiát dolgozott ki Héloïse szellemi vezetése mellett, számos himnuszt írva ugyanennek a közösségnek és részben még zenét is komponálva e vallásos költészethez. Önmagában az a tény, hogy kasztrációját követően azonnal logikai és exegetikai munkáival kezdett foglalkozni, arra enged következtetni, hogy komolyan gondolta, amit a *Szenvedéseim története* vallomás-szakaszában írt: személyes igazolást akart adni Isten szeretetéről alkotott elképzelésének. (550–551.)

Ahogy itt, Capellanus *De Amór*jának elemzésében is a belső feszültségre, a mű „kettős perspektívájára” (557) kerül a hangsúly. Ezt a szöveget, mint mondtam, Santangelo is vizsgálta összevetve a *Qinshi*-vel, a két fejezet között azonban nincs erős kapcsolat. Míg Santangelo somlisan jegyzi meg, „Capellanus az elme és az anyag, a test és a lélek ellentétének meghaladására tett pre-reneszánsz kísérlete ellenére Platón nyomdokán marad” (181), Boros a látás szerepe kapcsán Andreas azon egyediségét hangsúlyozza, hogy Ficinóval és „a szerelemről szóló kortárs platonista értekezésekkel” szemben, amelyekben a látás „tisztán spirituális folyamat”, nála kifejezetten testi jellegű (562).

A fejezetet – Aquinói Tamás keresztény szeretetének vizsgálata után – az első irodalmi áttekintés zárja a trubadúrlíráról, valamint Dante, Petrarca és Boccaccio szeretetképéről (567–579). Miközben azonban Santangelo főképp irodalmi művekre fókuszál, Borosnál a *Facets of Love in Literary Sources*... közös címen visszatérő szakasz mindig a vallási és filozófiai értelmezések kiterjesztéseként, a szeretetreprezentációk szélesebb (társadalmi) kontextusaként jelenik meg. Amennyire Santangelo terepe az irodalom, Borosé anynyira a filozófiatörténet.

A 6. fejezetben a neoplatonizmus változatai következnek. A Ficinónak vagy Pico della Mirandolának szentelt keretekhez mérten nagy figyelmet kap Leone Hebreo (1460–1465 között – 1521 után), „az európai szeretetfilozófia talán legkivételesebb alakja” (600), akinek *Dialógusait* Boros számos idézetten keresztül elemzi, bemutatva, ahogyan a szeretet körforgása, magjában Isten önnönmaga iránti szeretetével (608) kibomlik Philo és Sophia beszélgetésében. Jegyzetet csak elvétve, tényleges „hivatkozást” csak egyet találunk, annál több utalás világít rá a párhuzamokra és hatásokra Leone és Spinoza (611 sk.), Leone

és Descartes (617 sk.) között. A 6. fejezetből kiemelendő a 14–17. századot vizsgáló *Facets of Love*... alfejezet Shakespeare-rel foglalkozó része, talán a legérdekesebb a hasonló áttekintések között.

A 7. fejezetben Boros a 17. század filozófiai szeretetképeit vizsgálja. Az, hogy e század a szerző munkásságának egyik fő témája, nem a terjedelmet növeli, hanem a taxonómiát teszi részletesezőbbé. A vallási megújulás és a mechanikus világképhez vezető átmenet bemutatása után egyetlen, a metafizikai szeretetkoncepciókat áttekintő alfejezetben kapnak helyet a következők: Descartes (2a, ez idáig először további négy alegységre bontva: a1. *Metaphysics*, a2. *Theory of Passions*, a3. *Ethics*, a4. *Politics*); Spinoza, Malebranche (2b, 2c, alegységek nélkül); Leibniz (2d, ismét egységekben: d1. *Passions*, *Passivity*, d2. *The conatus*, d3. *Passions and Actions Reconsidered*, d4. *Leibnizean Love*, d5. *The Metaphysical Concept of Love*, d6. *Love in Natural Law*); Damaris Masham és John Norris (2e). Mindebből csak néhány mozzanatot emelhetek ki. Először is Boros értelmezését Descartes „politikájáról”, amelyet az általa Isten és a szuverén iránti odaadásról mondottakból rekonstruál. Ennek kapcsán így fogalmaz:

az, hogy Descartes-ban Isten szeretetének koncepcióját hangsúlyozom, nem értendő úgy, hogy hagyományos teológust csinálnék a szekularizált felvilágosodás előfutárából, ahogyan rá széles körben tekintenek. Amit én ki szeretnék emelni, az, hogy Descartes etikai rendszerében Isten a legértékesebb „másik”, az egy, aki számunkra a leginkább szeretetreméltó – a *legszerethetőbb*. Isten *metafizikai* szeretete egy *természetes*, nem pedig egy *kinyilatkoztatásalapú* teológia keretében definiálódik újra. [...] Egy új terminust, a *filoteisztikust* is be kívánom vezetni Descartes hozzáál-

lására: meggyőződése volt, hogy *a filozófiában természetes emberi értelmünk képes elvezetni minket egy megbízható tudáshoz, továbbá Isten intellektuális szeretetéhez bármiféle természetfeletti kinyilatkoztatás nélkül.* (661, 662.)

Descartes filoteizmusa ezt követően számos alkalommal tér vissza, viszonyítási alapként a 17–18. századi interpretációkhoz (például: „Malebranche *teo-logikusan [theo-logically]* ugyanarról beszél, amit Descartes mint *filoteista* közelített meg” [676]).

Kiemelendő, másodsor, Boros interpretációja Leibniz ideális társadalmáról, amelyet „a tudás emelkedésével párhuzamosan növekvő szeretet hat át”. Az „isteni bölcs” mentes a szenvedélytől, ám „eltölti az intellektuális szeretet”:

bár nem tudok felidézni explicit állításokat e megkülönböztetés kapcsán, ragaszkodnék egy kettős leibnizi szeretetkoncepcióhoz: az egyik szenvedély, amelyet a tudás hiánya vagy torzulása határoz meg, a másik pedig „cselekvés”, amelyet a tudás emelkedése, végül pedig teljessége határoz meg (689).

Ez a gondolatmenet, amely Leibniz gyakorlati (szeretet)filozófiáját Spinoza aktív affektusaival kapcsolja össze, korábban is megjelent Borosnál (2009. 95 skk.), most ugyanakkor a 17. századi szeretetkonceptiók teljes tág kontextusába ágyazva még nagyobb jelentőséget nyer.

Nem mehetek tovább anélkül, harmadszor, hogy ki ne emelném a Lady Mashamról (1658–1708) szóló elemzést, akinek Boros komoly teret szentel, és aki (az Abélard-alfejezet Héloïse-ra tett egy-egy utalásától eltekintve) az egyetlen vizsgált női gondolkodó. Masham egyenes, az egyén önvizsgálatára épülő szeretetinterpretációja „példázza azt, amit a német

igen jól fejez ki a *Selbstbehauptung* fogalmával, az elefántcsont-torony gondolkodóival szemben, akik az ő korában (nyilvánvaló okból) főként férfiak voltak” (698).

A „felvilágosodások” szeretetképéről szóló 8. fejezet Hume, a francia felvilágosodás, illetve Kant szeretetképét vizsgálja. Ebben kap helyet minden „felvilágosodás-ellenességétől” függetlenül (745) Rousseau is, nem az *Új Héloïse*, hanem az *Emil* elemzése révén. A szeretet pozícióját vizsgálva Sophie oktatásában Boros a nemek közötti egyenlőtlenség rousseau-i megokolására fókuszál. E gondolatmenet is példázza, milyen tág kontextusban értelmezi a szeretet reprezentációit.

A házasság és a barátság természetjogi értelmezéséből, amely a Kant alfejezetben középpontba kerül, rövid út vezet a korai romanticizmussal foglalkozó zárófejezetig, amelynek elején az ismerős *Facets of Love...* áttekintés Schlegel és Goethe szeretetértelmezését mutatja be, hogy aztán egy rövid Hegel-alfejezet után még egy irodalmi szakasszal (Stendhal) folytatódjon, végül pedig talán szimbolikusan is Kierkegaard-ral záruljon: *A szeretet tetteivel.*

VI. ÖSSZEGZÉS

A *Konklúzió* mint a kötet harmadik, önálló egysége néhány pontban összegzi a két elemzés eredményeit, a szerzők ugyanakkor óvatosan továbbra is „hipotézisként” fogalmazza meg, hogy

a legprofánabb hasonlóság a szeretet európai és kínai kultúrája között a hagyományos normaképző intézmények és autoritások *lebontásának [démontage]* párhuzamos folyamatában lelhető fel, amely egyben az öntudatos egyén *felépítése [montage]* is volt (798).

A fő különbséget abban látják, hogy e folyamat Kínában sokkal kevésbé volt „radikális”, mint Európában, mivel a *li* „sosem idegenült el teljes mértékben” a *qi*-től, következésképp nem történt olyan horderejű változás, amelyet a vallásos világmagyarázat háttérbe szorulása Európában okozott (uo.). A *li*-re és a *qi*-re vonatkozó állítás kapcsán eszünkbe juthat, hogy ezt az el-nem-idegenülést Leibniz erősen méltatta *A kínaiak természetes teológiájáról* szóló befejezetlen munkájában (Takó 2013. 144 sk.). A kínai bölcsélet európai recepciója ugyanakkor nem kap szerepet a kötetben, s az „Európa”-szakaszban még Kínára vonatkozó utalást is alig találunk (a talán legközvetlenebb megjegyzés a 8. fejezet Mandeville-ről és Maupertuis-ról szóló „exkursusában” van, a prostitúció mint „érdekszerelem” [*mercenary love*] kapcsán, amely Európában kevésbé, Kínában annál inkább központi jelentőségű [733]). Ez az óvatosság persze nem meglepő, amennyiben a szerzők a mű végén is kiemelik, céljuk az volt,

hogy a figyelmes olvasót elegendő anyaggal lássák el ahhoz, hogy reflexiót alakítson ki és levonja saját következtetéseit a kulturális területeken zajló történeti folyamatokra vonatkozóan, mind univerzális, mind sajátos szempontból (797).

A fent idézett gondolatmenet azonban a *Konklúzió* egy másik vonását is tükrözi: elsősorban Kínáról szól Európával való összevetésben, nem Kínáról és Európáról egymással való összevetésben. Így van ez, amikor azt olvassuk, a „vágyak rehabilitációja” Kína esetében sokkal kevésbé volt „a Modernnek lázadása a Régiekkel szemben”, mint Európában, amennyiben itt az egyház „régí befolyása” ellenében jelent meg, Kínában viszont a buddhizmus és a taoizmus „aszketikus” hatása előtti időkhöz

való „visszatérésként” (800); vagy épp a mű utolsó mondatában, mely szerint Kínában „[a] szexuális szabadság nem testi bűn volt, hanem inkább fenyegetés a társadalmi moralitásra és szokásokra nézve” (801). Nem tudom, Kína e hangsúlya mögött az eurocentrikus tekintet távoltartásának szándéka áll-e, vagy egyszerűen a kötetet is magában foglaló sorozat alapvetően orientalisztikai jellege, esetleg az, hogy Santangelo igyekszik pótolni az elmaradt kultúrtörténeti áttekintést (melynek hiánya itt is érződik, hiszen a buddhizmus és a taoizmus „aszketikusságáról” a kötet első feléből alig derült ki valami) – de ez nem is fontos.

Ezt a kötetet nem a konklúziója, nem valamilyen „véggövegettetés” teszi jelentőssé, nem emiatt „nehéz letenni”. *A Culture of Love...* egyedisége saját sokszólamúsága, amelynek révén képes viszszaadni a kínai és az európai szeretet-koncepciók „polifóniáját”. A kötet, a komparatív elemzéstől való elhatárolódása okán, a kínai és európai szeretetinterpretációk összehasonlító vizsgálatában valóban „csak” kézikönyvként szolgálhat – és jól szolgál ekként is. A szeretet kultúráinak (*genitívus objectívus* és *subjectívus*) értő, azok árnyalatait éreztető bemutatása révén ugyanakkor *egyszerre* válik kiemelkedő darabjává a kínai és az európai szeretetrepresentációk szakirodalmának, nem mint két kézikönyv, hanem mint egyetlen koherens megközelítés érvényesítője a (*több mint*) két szeretetkultúra vizsgálatában.

IRODALOM

- Boros Gábor 2009. *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
 Boros Gábor 2014. *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

- Boros Gábor 2018. *Aide gainian 爱的概念 (The Concepts of Love)*. Sanghaj, Shanghai People's Press.
- Boros Gábor 2019. *Módszer, metafizika, emóciók. Megújuló alapvetés, affektív közösségalkotás a 17. századi filozófiában*. Budapest, Akadémiai.
- Boros Gábor – Szalai Judit – Tóth Olivér István (szerk.) 2017. *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- Dylan, Bob 2016. *The Lyrics: 1961–2012*. New York, Simon & Cluster.
- Emotions in History and Literature. < <http://paolosantangelo.altervista.org/emotions.htm> > Utolsó megtekintés: 2020. június 29.
- Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) 2013. *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.
- Márkus György 2017. *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Ford. Erdélyi Ágnes et. al. Budapest, Atlantisz.
- Santangelo, Paolo 2013. *Zibuyu, "What The Master Would Not Discuss", according to Yuan Mei (1716–1798): A Collection of Supernatural Stories*. 1–2. kötet. Leiden–Boston, Brill.
- Santangelo, Paolo – Guida, Donatella (szerk.) 2006. *Love, Hatred, and Other Passions. Questions and Themes on Emotions in Chinese Civilisation*. Leiden–Boston, Brill.
- Takó Ferenc 2013. Leibniz Kínája. In Gellérfi Gergő – Hajdú Attila (szerk.) *Eötvözet II. Az Eötvös József Collegium és az Eötvös Loránd Kollégium II. közös bölcsészkonferenciáján elhangzott előadások*. Szeged, Szegedi Tudományegyetem. 136–149.

E számunk szerzői

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE a Debreceni Egyetem BTK Politikatudományi Tanszékének docense. Fő kutatási területei: emlékezetpolitika, politika és vallás kapcsolata, 20. századi német politikai gondolkodás.

E-mail: balogh.laszlo@arts.unideb.hu

BERNÁTH LÁSZLÓ az ELKH BTK Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, valamint az ELTE BTK Filozófia Intézetének *Önvezető autók, automatizáció, normativitás: Logikai és etikai kutatások* című kiválósági kutatócsoportjának tagja. Óraadó a PPKE BTK Filozófia Tanszékén. Kutatási területe: szabad akarat és morális felelősség.

E-mail: bernathlaszlo11@gmail.com

FEHÉR M. ISTVÁN az ELTE egyetemi tanára, az MTA rendes tagja. Kutatási területe a 19–20. századi filozófia, a német idealizmus és az életfilozófiai, fenomenológiai, hermeneutikai irányzatok.

E-mail: h9142feh@ella.hu

HOFFMANN MIKLÓS (DSc) az egeri Eszterházy Károly Egyetem, valamint a Debreceni Egyetem egyetemi tanára. Kutatási területe a számítógéppel segített modellezés, a mesterséges neurális hálózatok elmélete, illetve a matematika és az informatika etikai, filozófiai és módszertani aspektusai.

E-mail: hoffmann.miklos@uni-eszterhazy.hu

KAMPIS GYÖRGY az ELTE egyetemi tanára. Biológiai PhD-vel és habilitációval rendelkezik, valamint D.Sc. fokozattal a tudomány filozófiájában. Alapítója volt az ELTE TTK Tudománytörténet és Tudományfilozófia Tanszékének (1994–2016). Főbb kutatási területei: a mesterséges élet, a kognitív tudomány (a Budapesti Szemeszter a Kognitív Tudományban igazgatója, <http://hps.elte.hu/BSCS>), az evolúciós modellezés és a komplex rendszerek (<https://www.deepdata.hu>). Részmunkaidős kutatóként csatlakozott a DFKI-hoz (a Mesterséges Intelligencia Német Kutatóintézetéhez, <http://www.dfki.de/web>) a beágyazott intelligencia csoportban, 2012-ben.

E-mail: kamps.george@gmail.com

KICSÁK LÓRÁNT (PhD) az egeri Eszterházy Károly Egyetem Filozófia Tanszékének egyetemi docense. Kutatási területe a 20. századi német és francia filozófia, a fenomenológia és a dekonstrukció. Újabban a performatív filozófia és társadalomtudomány, illetve a dekonstruktív intézménykritika lehetőségeit vizsgálja. Vezetője a Performativitás Kutatócsoportnak és szerkesztője a *Performa* című elektronikus folyóiratnak.

E-mail: kicsak.lorant@uni-eszterhazy.hu

KINTLI BORBÁLA az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának PhD hallgatója. Fő kutatási területe a 20. századi francia filozófia.

E-mail: kintlilbori@gmail.com

LOVÁSZ ÁDÁM filozófus és kutató, az ELTE BTK Filozófia Intézetének doktorandusza és az *Absentology* társalapítója. Kutatási területei közé tartoznak a spekulá-

tív realista és új realista filozófiák, a kontinentális filozófia és a poszthumanizmus.
E-mail: adam.lovasz629@yahoo.com

FEKETE KRISTÓF az SZTE BTK Filozófia Tanszékének mesterszakos hallgatója. Érdeklődése elsősorban a 20. század művészetfilozófiai gondolkodására, a klasszikus történelemfilozófia problémáira és főként előbbieik kapcsolódási pontjaira irányul.

E-mail: kristof.fekete96@gmail.com

MAROSÁN BENCE PÉTER a Budapesti Gazdasági Egyetem és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem oktatója. Az ELTE BTK filozófia (2004) és esztétika (2008) szakán szerzett diplomát, 2014-ben PhD fokozatot az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájában. Fő kutatási területei: fenomenológia, kritikai filozófia, öko-filozófia. Önálló monográfiái: *Kontextus és fenomén I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában* (Budapest, L'Harmattan, 2017); *Kontextus és fenomén II. Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában* (Budapest, L'Harmattan, 2020).

E-mail: bencemarosan@googlemail.com

NEMES LÁSZLÓ (PhD) a Semmelweis Egyetem Magatartástudományi Intézetének egyetemi adjunktusa. Korábbi munkahelyei: Debreceni Egyetem, Magatartástudományi Intézet; Eszterházy Károly Egyetem, Filozófia Tanszék. Kutatási területei: gyakorlati etika, bioetika, a biológia filozófiája, filozófiai praxis. Oktatói és kutatói tevékenysége mellett rendszeresen tart nyilvános csoportos filozófiai gyakorlatokat, filozófiai kávéház, bioetika kávéház, halál kávéház, filozófiai könyvklub címmel.

E-mail: nemeslal@hotmail.com

PAVLOVITS TAMÁS az SZTE BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára. Kutatási területe a korai modern filozófia (különösen a metafizika, elmefilozófia, Descartes, Pascal).

E-mail: pavlo@philo.u-szeged.hu

SÁGI PÉTER TAMÁS doktorandusz az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájában. Fő érdeklődési területe a kortárs analitikus filozófia, ezen belül elsősorban az elmefilozófia. Eddigi kutatásai főként a szabad akarat témájára és annak neurofiziológiai vonatkozásaira irányultak.

E-mail: solidmetal91@gmail.com

TAKÓ FERENC az ELTE BTK Japán Tanszékének oktatója. Kutatási területe a kínai bölcselet európai, illetve a nyugati filozófiai hagyomány japán recepciója. A *Távol-keleti Tanulmányok* című folyóirat szerkesztője. Max Weber Kína-tanulmányáról írott doktori disszertációjával 2018-ban elnyerte a Cogito-díjat.

Email: tako.ferenc@btk.elte.hu

Summaries

ISTVÁN M. FEHÉR

Science, Philosophy, Society

Science and philosophy can be contextualized in a number of ways, whereby one of the inherited beliefs about science is the claim that it is the product and depositary of pure rationality. The paper proposes to open up several different perspectives to the reciprocal connections of science, philosophy, and society. After examining more than half a dozen approaches the paper arrives at the conclusion that our most plausible contemporary context for science is sociological. The password may sound: Neither worship nor annihilating criticism of science, please!

LÁSZLÓ BERNÁTH

The (In)tolerance of Scientific Community: Phenomenological Eliminativism, Normative Error Theory and the Moral Responsibility of AI Systems

In this paper, I examine why the academic community does not react to theories that are almost certainly wrong in the same way. The academic community often sensitively reacts to some almost certainly false theories; sometimes its reaction is even hostile. On other occasions, its reactions are neutral, and there are cases in which the academic community even encourages the proponents of such theories. I investigate some intuitively appealing explanations of this phenomenon, but I argue that these explanations do not work. After that, I propose a possible explanation which – even though it seems to explain why the academic community has different attitudes toward highly implausible theories – is not a comforting solution to the problem. That is because this explanation suggests that the reason why the academic community is so hostile against theories such as young/flat Earth theories and alternative (mis)interpretations of some legal systems is that these theories cast doubt on some academic communities' expertise to an extreme extent.

PÉTER SÁGI

The Freedom of Will: Your Choice

The paper addresses the question of interpretation concerning the debate on free will related to neurological experiments. First, I attempt to show that even the seemingly hard facts of scientific experiments regarding free will can be interpreted in many different ways – most of which are pioneered by philosophers working on the same topic. Second, I analyze some popular writings from different web pages to illustrate their flaws and

lack of coordination, and with it the way a false interpretation can make the whole topic very hard to understand. The aim of my paper is to show how much we can profit from having different interpretations of these relevant experiments, and how important the work philosophers do, in terms of giving a consistent metaphysical background to these neurological experiments.

MIKLÓS HOFFMAN – LÓRÁNT KICSÁK

Mathematics as a Performative Intellectual Game

Instead of discussing the century-old question of the ontological status of mathematical entities, in this paper we focus on the actual functioning of the intellectual (cognitive, understanding, modeling, and operational) activity institutionalised as mathematics. We argue that mathematical entities are not really characterised by a substance- or object-like status, but by process-likeness, and the essential consequence of this is that concepts, theorems, and systems have a real historical (external) and an inherent (internal) time dimension. Mathematical beings are seen as quasi-entities that change over time, which are identical to, and not the outcomes of the mathematical processes of cognition and communication that take place in the collective consciousness at all times. If we consider mathematics not as a set of eternal truths that result from a series of subjective decisions and debates, but rather as such a process, then mathematics is a perfect fit for a performative characterisation, according to which it is played, so to speak, free from external "distractions". What is at stake for the performative interpretation is to provide a most comprehensive understanding of the complex event that is happening as mathematics and what can only be described within limits by traditional interpretations. We conclude that in this sense mathematics – in addition to philosophy – can be interpreted most plausibly as a science that is performative in the purest sense.

BENCE MAROSÁN

Cultural Modernity as the Self-Reflection of Modern Humanity. On György Márkus' Reflective Philosophy

The main topic of this paper is György Márkus's interpretation of the concept of reflection. I would like to show that Márkus upholds the tradition of modernity in the concept of reflection is central for him, as for many other key thinkers of modernity. Márkus embeds his understanding of reflection into his conception of culture, and interprets reflection as an essentially cultural phenomenon.

Márkus emphasizes that the modern notion of culture was fundamentally formed by two major traditions: Enlightenment and Romanticism. Representatives of the Enlightenment wanted to reorganize society and culture on the basis of scientific, rational reflection. For the representatives of Romanticism art and aesthetic attitude served as points of orientation. Enlightenment and Romanticism, Márkus maintains, played an equally crucial role in the emergence of the society and culture of our days.

Márkus furthermore characterizes modern society in terms of the categories of production and alienation, thus settling his view within the Marxist tradition. He also embeds

the notion of reflection into his understanding of modern production. Following Márkus I will also investigate the possibilities of metaphysical reflection within the context of modern academic science, which produces an ever-growing quantity of information in an industrial manner.

Márkus, in agreement with Marx, states that the autonomy of reflection is limited by the alienation generated by the capitalist mode of production. In contrast to Marx, however, Márkus holds that alienation cannot be fully eliminated. An important thesis of our study is that even if overcoming alienation completely is impossible, restraining it significantly would be sufficient for a moderate realization of the Marxist program of emancipation.

GYÖRGY KAMPIS

The New Hairdresser

On a large picture we see the scientist in two roles: on one panel, he wears a fool's cap – this is the past. On the other panel the scientist appears in the role of a low-status service provider, such as a hairdresser – this is the present... By the time I became (rather slowly) a professor, professors were already abundant. And to give an impression of what it is like to be a professor today: it is difficult to gain prestige, because, among other things, third-year IT students earn more (part-time) than their teachers. What knowledge such a teacher may have, it may be asked, if his price is so low? Money is usually considered a “universal measure of value”, so it is plausible to believe that the question is valid one. It takes some reflection to realize that this idea (that everything is worth as much as it costs) may be true only in the long run, at best, in an imaginary equilibrium situation. But even if it were true, there can still be many reasons for someone to choose a less profitable profession, such as working as a researcher (even knowing in advance that he or she won't get so rich in this way). On the other hand, it is also an option to believe in the market rationalism of career choice. Be it as it may, in one sentence, the fool in the cap (which was an elegant role after all) became a humiliated hairdresser by now. And such a social role for science is characteristic not only in Hungary. The present article briefly presents the genesis, features and effects of this phenomenon.

LÁSZLÓ NEMES

Citizen Science and Community Philosophy

In this paper I offer a survey of recent forms of community science and citizen science, and analyze the underlying idea of making science more accessible for people in a democratic society. I assume that public discussion groups, such as science cafés, philosophical cafés, death cafés, bioethics cafés, with their obvious similarities and differences alike, can all be regarded as good practices of community citizen science, providing local communities with opportunities to directly participate in scientific and philosophical discourses. The various forms of community philosophy serve as good models to understand the theory, practice and social function of a genuinely participative citizen science. In this sense, philosophical practice can be a guiding force in reconnecting citizens and science in a more democratic way.

LÁSZLÓ LEVENTE BALOGH

In Search of a Missing Chapter

It is quite clear that a chapter on political myths is missing from Hans Blumenberg's classic work on myths that was published in 1979 with the title *Arbeit am Mythos*. This is surprising since politics has always been exposed to the efforts of myth-making. Myths are vital elements of the legitimacy of every political system and of all political communities since myths facilitate separation and integration of groups. Blumenberg, when reminded by his critics of this hiatus, explained that he had believed the theme of political myths deserved a separate study. However, he never completed such a study. Eighteen years after he died, a text was published from the his posthuma with the title *Präfiguration: Arbeit am politischen Mythos*. This text originally was meant to be part of the original volume, but Blumenberg withdrew it shortly before publication; later he reworked and expanded it, yet, he did not publish it in his lifetime. I query what might have been the reason for this omission, and also discuss some questions addressed in the study, namely: Are there some characteristics of political myths beyond their thematic specificity that distinguish them from myths in general? If so, what are these features in terms of the functions and form of myths?

KRISTÓF FEKETE

Lukács's Reading of Kafka

The paper examines György Lukács's reading and rejection of avant-garde literature and Franz Kafka in particular, who, according to Lukács, was its most talented representative. As we will see, Lukács's repudiation of Kafka is rather ambivalent; I venture to explain what Lukács' motives might have been. I aim to show that the main reason for Lukács's dismissal is grounded in his view about the history of philosophy. I argue that just as Lukács's late theory of realism, Kafka's literary vision is also (from the viewpoint of Lukács) defined by his – completely different – view about the nature of history. On the one hand, the life and work of Lukács is based on what he believed to be the immanent reason of history; while on the other, Kafka's short stories and novels are based on his historical despair, an abyss what derives from the spectacle of catastrophic history. They have the same questions, but quite different answers. The paper explains the philosophical and literary manifestations of this opposition in order to understand better Lukács, Kafka, and Lukács's interpretation of Kafka.

Borbála Kintli

The Haunting Uncertainty of Identity

The aim of this study is, first, to offer an analysis on Ricœur's theory of subject, based on his late work, *Soi-même comme un autre*, and second, to examine the problems which emerge as an inevitable result of radicalised alterity from the perspective of the philosophy of difference, that is, from the viewpoint of thinkers such as Deleuze and Levinas. In the 20th century, a new image of subjectivity arose which aimed to shake up or

in some cases even to destroy the concept of identity. Accordingly, one can no longer be perceived as completely identical with oneself, as our own subjectivity appears as another, unknown and strange for us. In my view, we should not underestimate the significance of the attempts to elaborate a new approach to subjectivity, with an ongoing search for an absolute alterity, but this does not mean that we should accept the solutions proposed without further ado. Beyond my goal to contextualize Ricœur's proposal, the hermeneutics of oneself, on the horizon of the French philosophy of difference, I also seek to reveal and understand the difficulties of the discussed theories. Further, I am going to raise the question of whether it is necessary and legitimate to appeal to such experiences which may eventuate suspending the subject's identity entirely.

